Die religionsgeschichtliche Konstruktion in Schellings positiver Philosophie, ihre Voraussetzungen und Prinzipien.

Inaugural-Dissertation

zur

Erlangung der philosophischen Doktorwürde

der

hohen philosophischen Fakultät der Kgl. Universität

Breslau

eingereicht

und mit ihrer Genehmigung veröffentlicht

von

Paul Tillich.

Montag, den 22. August 1910, mittags 12½ Uhr

im Musiksaale der Universität:

Vortrag:

„Die Freiheit als philosophisches Prinzip bei Fichte"

und

Promotion.

Breslau
Buchdruckerei H. Fleischmann
1910

Gedruckt mit Genehmigung der philosophischen Fakultät der Universität Breslau.

Referent: Herr Professor Dr. Kühnemann

Meinen lieben Grosseltern.

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41543102_0065

Inhalt.

Seite

Einleitung 1

Erster Abschnitt: die erkenntnistheoretischen und metaphysischen Ausgangspunkte der Geschichtskonstruktion.

I. Die allgemeine Prinzipienlehre

1. Die Entwicklung der Potenzenlehre bei Schelling . 5
2. Darstellung der Potenzenlehre in der „positiven Philosophie“ 15

II. Gott, Welt und Mensch

1. Der Gottesbegriff
   a. Die Entwicklung des Gottesbegriffs bei Schelling . 20
   b. Darstellung des Gottesbegriffs in der „positiven Philosophie“ 27
   c. Der Gottesbegriff als höchstes Erkenntnisprinzip; Negative und positive Philosophie 33
2. Der Anfang des Weltprozesses: Die Schöpfung der Ideenwelt 36
3. Das Ende des Naturprozesses und der Anfang der Geschichte: . . . . . .
   a. Der Mensch als Zentralidee 43
   b. Der Fall der Ideenwelt 46

Zweiter Abschnitt: Die Religionsgeschichte.

A. Die Mythologie

I. Der Ausgangspunkt, die absolut vorgeschichtliche Zeit und der Uebergang zur Geschichte 50

II. Der mythologische Prozess . . . . . .

1. Erste Epoche: Relativ vorgeschichtliche Zeit. Uranos 53
2. Zweite Epoche: Perser, Babylonier, Araber. Urania 54

Seite

3 Dritte Epoche:
a. Erste Periode: Kananäer und Phönicier. Kronos . 56
b. Zweite Periode: Phrygier und Thracier. Kybele . 57
c. Dritte Periode:
α. Aegypter: Typhon, Osiris, Horos 58
β. Indier: Brama, Schiwa, Wischnu 60
γ. Griechen: Hades. Poseidon, Zeus 62

III. Der Abschluss des mythologischen Prozesses: Die griechischen Mysterien 64

IV. Untermythologisches und Antimythologisches in der Mythologie
1. Götter und Götzen 68
2. Reaktionserscheinungen
a. China 69
b. Der Parsismus 70
c. Der Buddhismus 71

V. Der rationale Prozess 73

B. Die Offenbarung

I. Das Judentum (Mohammedanismus) 78

II. Das Christentum
1. Die Fülle der Zeit 83
2. Das Werk Christi 85
3. Die Entwicklung der Kirche 89

Dritter Abschnitt: Die religions- und geschichtsphilosophischen Prinzipien der religionsgeschichtlichen Konstruktion.

I. Der Religionsbegriff
1. Methodisches 92
2. Der Religionsbegriff im Allgemeinen 98
3. Natürliche Religion und Vernunftreligion 104
4. Offenbarungs- und philosophische Religion 114

II. Der Geschichtsbegriff
1. Zeit und Ewigkeit 121
2. Geschichtsphilosophie und geschichtliche Philosophie 126
3. Uebergeschichtliche und empirische Geschichte . . 132
4. Innere und äussere Geschichte 138

Einleitung.

Es gibt keine Schellingforschung weder von theologischer noch von philosophischer Seite in dem Sinne oder gar in dem Umfange, wie es z. B. eine Schleiermacherforschung gibt; das gilt in besonderem Masse von der späteren Schellingschen Philosophie. Und doch ist Schelling der anerkannte Hauptträger der idealistischen Entwicklung. Alle Führer des Idealismus, selbst Fichte nicht ausgenommen, haben Einwirkungen von ihm erfahren. Schleiermacher und Hegel sind in vieler Beziehung seine Schüler und durch sie hat er den weittragendsten Einfluss gehabt. Direkt knüpft an ihn an die theistische Philosopie von Weisse, dem jüngeren Fichte, Fechner u. a. Wahrscheinlich ist von ihm abhängig Schopenhauer, sicher E. von Hartmann. Die Bedeutung Schellings für die religionsphilosophische Basierung einzelner theologischer Schulen wird unten angemerkt werden. Schon diese unbestreitbaren Tatsachen müssten zu eingehender Schellingforschung anregen. Aber die Schellingsche Philosophie selbst könnte ein genügend starkes Motiv dazu abgeben. Ich meine ihre Eigenart, im Wesentlichen Entwicklungsgeschichte zu sein. Eine Fülle von Keimen sind in jeder seiner Perioden ausgestreut, die teils von anderen entwickelt, teils unbenutzt liegen geblieben sind. Das Letzte gilt in überwiegendem Masse von den späteren Perioden. Der historischen Untersuchung ist damit die doppelte Aufgabe gestellt,

einerseits die festen Grundlinien des Systems herauszuarbeiten, andrerseits die einzelnen Gedankengänge mit ihren mannigfaltigen Voraussetzungen und Komplikationen zu verfolgen. Die erste Aufgabe ist die grundlegende, aber der Wert der Schellingforschung für die systematische Arbeit der Gegenwart liegt in der zweiten. Denn gerade in den Spezialproblemen liegt bei Schelling ein reiches, noch unverwertetes Material vor. — Ein drittes Motiv, diese Arbeit in Angriff zu nehmen, folgt aus der Tatsache, dass in derselben Weise, wie auf Kants „Religion innerhalb der Grenzen . .“ die grossen religionsgeschichtlichen Systeme folgten, gegenwärtig aus der Kantisch beeinflussten Religionsphilosophie eine idealistisch-religionsgeschichtliche zugleich von theologischer und von philosophischer Seite hervorgegangen ist. (Tröltsch-Euken). Unter diesen Umständen dürfte es angebracht sein, von Neuem auf diejenige Gestalt der idealistischen Philosophie, speziell Religionsphilosophie hinzuweisen, die den Abschluss der gesamten Entwicklung bildet und mit ihrem Voluntarismus, Realismus und Positivismus dem modernen Denken trotz der besonders starken Anstösse, die sie gibt, im Grunde näher steht, als irgend eine andere. — Im übrigen ist der Idealismus nicht nur eine wissenschaftliche, sondern vor allem eine religiöse Bewegung. Wer daher, sei es als Theologe, sei es als Philosoph, die Verknüpfung von Theologie und Metaphysik zu einem einheitlichen System der Weltanschauung prinzipiell ablehnt, kann doch nicht umhin, die idealistische Geistesbewegung unter dem Gesichtspunkt einer bestimmten Ausprägung christlich-religiösen Leben religionsgeschichtlich zu betrachten. Sie selbst machte diesen Anspruch und muss darum zunächst einmal rein positivhistorisch in diesem Sinne gewürdigt werden. In Schellings Begriff der „philosophischen Religion“ kommt das religiöse Selbstbewusstsein des Idealismus zu charakteristischem Ausdruck. — Vorliegende Arbeit hat sich die Aufgabe gestellt, in das Centrum der „positiven Philosophie“,

die religionsgeschichtliche Konstruktion einzuführen. Das ist aber nur möglich mit Hilfe der erkenntnistheoretischen und metaphysischen Prinzipien des gesamten Systems. Ohne die Potenzlehre ist überhaupt kein Schritt in der positiven Philosophie möglich. Ohne den Gottesbegriff und die Anthropologie bleibt der Religionsbegriff unverständlich; ohne die Ideenlehre der Geschichtsbegriff. Bei dem Mangel einer anerkannten Schellingforschung konnten diese Fundamente des Systems nicht als bekannt vorausgesetzt werden, abgesehen davon, dass ihr Verständnis durch den Verfasser auf jeden Fall zu explicieren war. Hier zeigten sich jedoch bedeutende Schwierigkeiten. Die „positive Philosophie“ gehört nicht nur zu den unerforschtesten, sondern auch zu den problemreichsten Stücken der philosophischen Litteratur. Ohne die Kenntnis der Entwicklung ihrer Begriffe bei Schelling, ist sie von vornherein unverständlich. Die Entwicklungsgeschichte ist aber zum Teil höchst kompliziert. (Potenzenlehre, namentlich Gottesbegriff). Es wird noch eingehender Arbeit von verschiedenen Seiten bedürfen, ehe hier alles aufgeklärt ist. — Der zweite Teil bringt dann die religionsgeschichtliche Konstruktion selbst. Diese liegt bei Schelling in genügender Deutlichkeit zu Tage. Der erste Teil bildet zusammen mit dem zweiten die Grundlage des Gesamtsystems der „positiven Philosophie.“ Der dritte Teil wendet sich den beiden religionsgeschichtlichen Centralproblemen zu, dem Religions- und Geschichtsbegriff. In ihm liegt der Schwerpunkt der Arbeit. — Die Litteratur über die „positive Philosophie“ konnte nur in geringem Massstabe benutzt werden. Die Darstellungen der Geschichte der Philosophie geben im Allgemeinen nur kurze, meist polemische Andeutungen. Kuno Fischer referiert ausführlich, aber er bleibt zu sehr im Referieren; die inneren Zusammenhänge, namentlich der Entwicklungsgeschichte bei Schelling, sind nicht genügend klargestellt. Von der Spezial-litteratur kommen ebenfalls die meisten Darstellungen als blosse Referate nicht in Betracht. (Frantz, Groos, Beckers,

Pfleiderer, Planck, Schaper, Dorner etc.). Nur E. von Hartmann (Schellings positive Philosophie als Einheit von Hegel und Schopenhauer, Schellings philosophisches System) lässt sich auf Analyse und Kritik ein. Aber seine Kritik ist so negativ und so offensichtlich von dem eignen Standpunkt beeinflusst, dass sie Schelling in keiner Weise gerecht zu werden vermag (s. u.) Unter diesen Umständen ist auf Citate aus der Litteratur und polemische Auseinandersetzungen mit ihr im Wesentlichen verzichtet und statt dessen den Schelling-Citaten ein grosser Raum gegeben. Unter „positiver Philosophie“ ist im Thema die gesamte letzte Periode des Schellingschen Philosophierens verstanden, also die positive Philosophie im engeren Sinne und die negative oder rationale. Ob die weitere oder engere Bedeutung gemeint ist, sagt jedesmal der Zusammenhang. — Die Hauptmasse der „positiven Philosophie“ ist enthalten in den vier Bänden der zweiten Abteilung der sämtlichen Werke. Doch kommt auch der siebente bis zehnte Band der ersten Abteilung für alle diejenigen Punkte in Betracht, wo seit der „Freiheitslehre“ ein prinzipieller Fortschritt nicht erfolgt ist.

Erster Abschnitt:

Die erkenntnis-theoretischen und metaphysischen Ausgangspunkte der Geschichtskonstruktion.

I. Die allgemeine Prinzipienlehre.

1. Die Entwickelung der Potenzenlehre bei Schelling.

1) Seit Kant in der „produktiven Synthesis der Einbildungskraft" den „Grund der Möglichkeit aller Erkenntnis, besonders der Erfahrung" [1]) entdeckt und den intelligiblen Charakter des Ich als Freiheit bestimmt hatte*), seit Fichte aus der Tathandlung des absoluten Ich die Welt abgeleitet und der junge Schelling in der Freiheit das Unbedingte gefunden hatte [2]), war der Wille zum letzten Prinzip erhoben. „Schlechthin handeln . . heisst Wollen". „Der Geist ist ein ursprüngliches Wollen [3]), so sprach Schelling in einer seiner frühesten

*) Die hier, wie im Folgenden, angedeutete Beurteilung Kants, hat nicht den Sinn einer Kantinterpretation durch den Verfasser, sondern soll den Hervorgang Schellings aus Kant kennzeichnen, wie er sich Schelling darstellte. Im übrigen ist die Wahrheit der Schellingschen Position unabhängig von der Richtigkeit seiner Kantinterpretation. — Dasselbe gilt von Schellings Beurteilung der übrigen philosophischen Standpunkte. Wo selbständige Vergleiche durch den Verfasser vorliegen, sind sie entweder in die Anmerkung verwiesen oder ausdrücklich als solche gekennzeichnet.

[1]) Kritik d. r. V. S. 129 (Kehrbach).

[2]) 1. Abth., Bd. I, S. 149 ff.

[3]) 1, I. 395.

Schriften. Der „Wille" in diesen Sätzen ist nun freilich nicht das psychologische Phänomen, sondern „der absolute Freiheitsakt, mit welchem alles Bewusstsein beginnt" [1]). Der Wille als Erscheinung ist Willkür, d. h. „jener Gegensatz gleich möglicher Handlungen im Bewusstsein", der die Bedingung ist, „unter welcher allein der absolute Willensakt dem Ich selbst wieder zum Objekt werden kann" [2]). Erst die spätere Entwickelung, speziell die Frage nach dem Ursprung der Erscheinungswelt, zwang Schelling, ein Moment der Willkür in den absoluten Freiheitsakt selbst aufzunehmen. Zunächst gilt: Die „Selbstbestimmung des Geistes heisst Wollen", und der Akt des Wollens überhaupt ist die höchste Bedingung des Selbstbewusstseins [3]); d. h. ist letztes erkenntnistheoretisches Prinzip, „die Handlung, welche theoretische und praktische Philosophie vereinigt" [3]). In diesem Sinne formuliert Schelling sein Verhältnis zu Kant und zugleich seinen eignen Standpunkt aufs treffendste, wenn er sagt: „Also ist offenbar, dass Kants theoretische und praktische Philosophie beide gleich grundlos und unbegreiflich sind, wenn sie nicht beide aus einem Princip, dem der ursprünglichen Autonomie des menschlichen Geistes, hervorgehen" [4]).

2) Während nun aber für Kant das Ding-an-sich die Bedingung und die Grenze der einzelnen Erkenntnis bildet und aus der intelligiblen Freiheit das irrationale Faktum des radikalen Bösen seinen Möglichkeitsgrund erhält, während für Fichte ohne die vom absoluten Ich gesetzte Schranke seiner Tätigkeit keine Deduktion des Selbstbewusstseins erreichbar ist, sucht Schelling von vornherein eine ursprüngliche Doppelheit der Willensrichtung nachzuweisen. Das Wesen des Geistes ist, „dass wir . . in einer und derselben Handlung zugleich

[1]) 1, III, 576.
[2]) 576; ebenso 1, I, 440.
[3]) 1, I, 395.
[4]) 398.

passiv und aktiv, zugleich bestimmt und bestimmend sind kurz, dass eine und dieselbe Handlung Realität (Notwendigkeit) und Idealität (Freiheit) in sich vereinigt“ [1]). Weil „die ursprüngliche Natur des Geistes in jener absoluten Identität des Tuns und des Leidens besteht“, ist Fichtes Satz, dass das Ich sich das Nicht-Ich schlechthin entgegen setze, „theoretisch ganz falsch“ [2])*). Diese Fassung des Erkenntnisprinzips war in der Tat der Boden, auf dem die Naturphilosophie erwachsen musste. Es genügt nicht, zu zeigen, dass das Ich alles sei, sondern auch umgekehrt, dass alles gleich Ich sei, musste begriffen werden [3]). Die Natur ist keine unbegreifliche Schranke der Tätigkeit, sondern selbst Tätigkeit, schaffender Wille, werdende Freiheit, Ringen nach Bewusstsein; sie ist der fortschreitende Sieg einer bewussten Tätigkeit über eine bewusstlose, bis im Menschen als Naturwesen das Gleichgewicht erreicht ist. Die bewusstlose Tätigkeit ist die reelle, expansive, die bewusste die ideelle repulsive. Aus der Nacht der Bewusstlosigkeit wird das Bewusstsein gestaltet. Insofern die Natur „Grund von Realität oder Schwere“ ist, bleibt sie „ewige Nacht, ein Abgrund ewiger Stille und Verborgenheit, in dem die Dinge ohne eigenes Leben sind“. Erst „das Licht ist die ewige Bejahung aller Dinge dem besonderen Leben nach; es ist das ewige Wort der Natur“, die „Ursache von Realität“ [4]). Diese naturphilosophische Formel enthält aufs deutlichste den Grund-

*) Aber praktisch richtig. Da nun für Fichte die Entgegensetzung allein um des praktischen Zweckes willen erfolgt und die Erklärung des Nicht-Ich rein teleologisch ist, so scheiden sich hier Naturphilosophie und Ethik, um erst in der Religionsphilosophie wieder zusammenzutreffen — freilich nur vorübergehend, da die Naturphilosophie erst in der geschichtlichen Philosophie ihre letzten Auswirkungen erfährt. — Während bei Fichte die Tätigkeit allein vom Ich ausgeht, ist für Schelling das Ich selbst Resultat einer doppelten Tätigkeit.

[1]) 1, I, 411.

[2]) 412.

[3]) 1, VII, 351.

[4]) 1, VI, 266.

gedanken von Schellings Kosmologie und Logoslehre in allen Perioden seiner weiteren Entwickelung: Der Logos ist nicht der Grund, sondern die Ursache der Realität, nämlich der Dinge als unterschiedener und gestalteter. Die Konstanz dieses centralen Punktes seiner Spekulation darf bei der Beurteilung von Schellings philosophischen Wandlungen nicht übersehen werden.

3) Hatte Schelling in seiner Fichteschen Periode den Widerstreit der Tätigkeiten unter dem Uebergewicht der ideellen, in der Naturphilosophie der reellen Tätigkeit betrachtet, so leistete das Prinzip der Identität, von dem er ausgegangen war, nun die Begründung beider Seiten der Betrachtung aus einer höheren Einheit. Diese Einheit konnte nur jenseits des Widerstreits der Tätigkeiten gefunden werden, durfte also selbst nicht eigentlich als Tätigkeit beschrieben werden. Vielmehr: „Eine Tätigkeit, die so ruhig wie die tiefste Ruhe und eine Ruhe, die so tätig, wie die höchste Tätigkeit“ [1]), ist die Identität. Es kann nicht bestritten werden, dass durch diese Fassung der Identität, verbunden mit dem Anschluss an Spinoza, den Schelling jetzt vollzog, die prinzipielle Bedeutung des Willens zurückgedrängt, wenn auch keineswegs aufgehoben wurde. Die Einheit von Affirmierendem und Affirmierten, wie die Identität jetzt oft genannt wird, ist sowohl Selbstanschauung, wie Selbstbejahung, und die intellektuelle Anschauung ist die Liebe, mit der Gott sich selbst liebt [2])*). Im Universum ist nun nirgends die reine Identität zu

[1]) 1. IV, 305.

[2]) 1, VI, 63; 556.

*) In Schellings Identitätsbegriff findet der materielle Freiheitsbegriff seine vollkommendste Ausprägung. Während die Identität von Freiheit und Notwendigkeit (Freiheit = absolute Selbstbestimmung) bei Spinoza unter dem Exponenten der Notwendigkeit, bei Fichte unter dem der Freiheit steht, ist bei Schelling die Identität vollendet. Die Aufstellung dieses Prinzips war die negative Voraussetzung für die Aufnahme des formellen irrationalen Moments in den Freiheitsbegriff.

finden, sondern nur relative Indifferenzpunkte, in denen ein quantitatives Uebergewicht der reellen oder ideellen Tätigkeit stattfindet. Insofern im Menschen das Gleichgewicht erreicht ist, stellt er das Gegenbild der absoluten Identität dar und ist der intellektuellen Anschauung fähig. Auch diese anthropologische Grundanschauung mit ihren erkenntnistheoretischen und religionsphilosophischen Konsequenzen ist Schellings dauernder Besitz geblieben. — Die Stufen des Uebergewichts der einen der beiden Tätigkeiten nennt Schelling im Anschluss an die Mathematik Potenzen, einfach im Sinne der Steigerung eines der beiden Faktoren. Aufgabe der Philosophie ist die Konstruktion der Potenzen auf Grund der intellektuellen Anschauung. Der erkenntnistheoretische Grundcharakter der Identität macht offenbar den Begriff einer rein reellen oder rein ideellen Tätigkeit von vornherein unmöglich; insbesondere liegt der Begriff eines ideelosen Willens oder einer willenlosen Idee Schelling völlig fern*).

4) Bald nach der Konception des Identitätssystems trat Platos Ideenlehre in Schellings Gesichtskreis und wurde von ihm verarbeitet. Schellings Verständnis der Ideenlehre war bedingt 1. von metaphysischer Seite her durch die Kombination von Spinozas Universalismus und Leibnitzens Individualismus, die sich durch Herder, Schleiermacher und Schellings Naturphilosophie vollzogen hatte, 2. von erkenntnistheoretischer Seite durch die Kant-Fichtesche Kritik der Reflexionsbegriffe in ihrer Anwendung auf das Ding an sich und Absolute. So entstand die, historisch betrachtet, unplatonische Auffassung

---

*) Wenn E. v. Hartmann in der Aufstellung dieser Begriffe an Schelling einen Vorgänger zu finden glaubt, so liest er Schopenhauers allerdings ideelosen Willen in Schelling hinein und übersieht, dass der Potenzbegriff den Spinozistischen Gegensatz von Denken und Ausdehnung überwindet; kurz er vergisst den erkenntnistheoretischen Charakter der Identität, der einer Scheidung widerstrebt und betritt vorkritische Bahnen.

der Idee als höhere Einheit von abstraktem Begriff und konkretem Einzelding, von Einheit und Vielheit; das heisst aber, die Idee ist Gegenstand der intellektuellen Anschauung: Intellektuell, denn sie enthält das Allgemeine, Anschauung, denn sie enthält das Besondere. Daraus ergab sich nun weiter die Identificierung der Ideen- und Potenzenlehre. Der wichtigste Erfolg dieses Schrittes war eine weitere Verschiebung der Betrachtungsweise zu Gunsten des Allgemeinen. Bezog sich in der Naturphilosophie die Anschauung der schöpferischen Naturtätigkeit unmittelbar auf die einzelnen Naturgegenstände, waren sie durch den Potenzbegriff zu gewissen umfassenderen Gruppen vereinigt, so gewinnen jetzt diese Gruppen gegenüber den Einzeldingen eine Konstanz, die zu immer negativerer Beurteilung der letzteren führt: „So sind es also die (einzelnen) Dinge in der hervorbringenden Natur, welche nicht freiwillig, sondern gezwungen dem Dienst der Eitelkeit unterworfen sind. Jene ewigen Urbilder aber der Dinge sind gleichsam die unmittelbaren Söhne und Kinder Gottes“ [1]). Die Ideenwelt bildet also ein Mittelglied zwischen dem Absoluten und der Welt der Erscheinungen. Sie ist Gegenstand der unmittelbaren Selbstbejahung der Identität. „Aus der Vereinigung des Masses mit der unendlichen Kraft entspringt das heitere Götterbild Idea, eine Empfängnis der notwendigen Lust des reinen Bejahens, aber gesänftigt durch die Einheit aller“ [2]). Doch mit der Einschiebung des Mittelgliedes war das Problem der Erscheinungswelt nicht gelöst. Wie kam es, dass die Idee sich nicht sänftigen liess, heraustrat aus der Einheit aller, und darum auseinandergerissen wurde in die einzelnen Erscheinungen, die vergänglich sind, weil keine dem Wesen völlig entspricht? „Die alte heilige Lehre . . . dass die Seelen aus der Intellektualwelt in die Sinnenwelt herabsteigen“ [3]), kann allein

[1]) 1, IV, 223.
[2]) 1, VII, 204.
[3]) 1, VI, 47.

Antwort geben. Woher aber diese Freiheit der Ideen, die doch die unmittelbaren Kinder der absoluten Selbstbejahung sind? Sie kann ihnen nur vom Absoluten selbst gegeben sein. Das heisst aber: In der Indifferenz liegt ein Prinzip der Differenz, des Abfalls von sich selbst, ein Irrationales*).

5) Als Schelling diesen Schluss zog, trat er in die zweite Hauptperiode seiner Entwicklung, die mit der „Freiheitslehre“ [1]) von 1809 begann. Die Aufnahme des irrationalen Moments in das Absolute hatte eine kräftiges

*) Auf diese Weise wurde Plato für Schelling der Wegbereiter zur christlichen Beurteilung der Wirklichkeit. An zwei Punkten sei dies verdeutlicht: Der Begriff der Anschauung enthält einen doppelten Protest gegen die Aufklärung. Nämlich gegen den Intellektualismus einer abstrakten Reflexion und den Moralismus einer abstrakten Ethik; daher ein heftiger Kampf gegen reflektierenden Verstand und kategorischen Imperativ. Aber dieser Gegensatz rief zwei andere nicht minder bedenkliche Erscheinungen hervor: Mystizismus und Quietismus. Je mehr nun die Anschauung eine intellektuelle wurde, desto weniger konnten die individuellen Erscheinungen als solche von ihr bejaht werden und desto mehr musste die Forderung entstehen, für sie eine andere Würdigung zu finden. So kam es denn, dass nach jener platonischen Periode die intellektuelle Anschauung für die Ideen vorbehalten bleibt, für die Erscheinungswelt aber der Verstand und das Gesetz in ihr volles Recht eintreten. Da aber die prinzipielle Beurteilung dieselbe bleibt, so tritt jetzt die Erscheinungswelt unter den Gesichtspunkt des Anormalen; der Normalismus der früheren Periode gilt nur noch für die Ideenwelt. — Auch ein Vergleich mit Schleiermacher bezeugt die Wichtigkeit des Platonismus für Schelling. Schleiermacher hat in seinem Protest gegen die Aufklärung und in dem Begriff der Anschauung den gleichen Ausgangspunkt wie Schelling. Doch betont er neben der Anschauung als dem gegenständlichen Bewusstsein das Gefühl als zuständliches. Als er sich dann enger an Schellings Identitätssystem anschloss, gewann das Gefühl in dem Mass an Bedeutung, als die Anschauung abstrakter, spekulativer und gegenstandsloser wurde. Weiter, d. h. über den Platonismus zur Freiheitslehre, folgte Schleiermacher Schelling nicht und blieb darum in vieler Beziehung dem kirchlichen Christentum ferner.

[1]) „Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit etc.“ 1, VII; gewöhnlich „Freiheitslehre“ genannt.

Wiederhervorkehren des Willens als Prinzip zur Folge. Die ursprüngliche Doppelheit der Willensrichtung, die auf dem transscendental- und naturphilosophischen Standpunkt einfach als gegeben vorausgesetzt werden konnte, war durch die konsequente Ausführung des Identitätssystems selbst ein Problem geworden. Zugleich aber gab der amphibolische Charakter des Willens die Lösung an die Hand: Im Willen selber liegt ein irrationales Moment, eine „Potenz" des Widerspruchs mit sich selbst. Das reelle, dunkle Prinzip der Naturphilosophie ist nichts anderes als die Aktualisierung dieses Widerspruchs. Die Indifferenz wird different, sobald der Wille in Widerspruch mit sich selbst tritt. Die Freiheit, die das Absolute den Ideen mitteilt, ist die Macht dieses Widerspruchs. Freiheit ist die Macht, mit sich selbst uneins zu werden*). Diese Macht nennt Schelling, der Wortbedeutung sich anschliessend, jetzt Potenz. Am Irrationalen hat die Identität die Potenz der Freiheit, das Irrationale ist die Potenz κατ' ἐξοχήν. Aber auch der ursprüngliche Sinn des Potenzbegriffs bleibt erhalten: der Potenz des Widerspruchs steht gegenüber die, der widersprochen wird, wie der reellen die ideelle Tätigkeit; doch muss immer beachtet werden, dass es sich jetzt zunächst nicht um wirkliche Tätigkeiten handelt, sondern nur um Möglichkeiten. Und in diesem Sinne ist die erste Potenz diejenige, der dieser Name insbesondere zukommt, während in dem alten Sinne der Steigerung die erste Potenz zugleich die unterste ist. — Das Ringen der beiden Potenzen im Weltprozess und die stufenweise Ueber-

*) Der so formulierte formale Freiheitsbegriff ist Bedingung des materialen. Soll die Freiheit als Selbstsetzung nicht etwas absolut Unlebendiges, das rein Sein, bedeuten, soll sie vielmehr das „Sichselbst-Setzen als sich selbst setzend" heissen, so muss sie eine „Potenz" des Sichentgegensetzens enthalten. Denn das „als" in jener Formel setzt einen überwundenen Gegensatz voraus. Da es sich aber um das Absolute handelt, so kann nur von einem irrationalen Selbstwiderspruch im Absoluten die Rede sein.

windung und Verklärung der ersten durch die zweite schildert Schelling in den Kategorieen der Naturphilosophie, aber mit den Farben Boehmescher Theosophie: Das Irrationale ist die Sehnsucht des Einen, sich selbst zu gebären, d. h. sich zur Existenz zu bringen durch Ueberwindung der Finsternis. Aber sich selbst überlassen ist es ein Chaos, in dem nichts Gestalt gewinnen kann. Erst wenn das Ideale wie ein Wort hineingesprochen wird, kommt das Chaos zur Scheidung der Gestalten und zur Kreatur. Es ist die Armut, die mit der Idee vermählt, allen Reichtum der Welt erschliesst, das Regellose, das zur Ordnung gebracht, der Wahnsinn, der vom Verstande bewältigt ist, die Basis aller Kreatur, die tätige Kraft der Selbstverschliessung, durch die jedes Ding zu einer Eigenheit wird, der göttliche Egoismus, der der göttlichen Liebe Kraft und Halt gibt. Im Menschen ist seine ganze Tiefe erschlossen, denn in ihm ist das Band mit dem Idealen vollkommen; darum ist er frei von beiden Prinzipien, d. h. Geist. Damit ist ein neues Prinzip von weittragendster Bedeutung gewonnen. Auch im Identitätssystem war im Menschen die Indifferenz beider Potenzreihen gefunden; aber hier handelte es sich lediglich um ein quantitatives Gleichgewicht, das nie als ein neues Prinzip betrachtet werden konnte. Seitdem aber der Gegensatz der Tätigkeiten als auf einem qualitativen Widerspruch beruhend aufgefasst wurde, musste die Vereinigung beider Gegensätze ein neues Prinzip konstituieren. Der Geist verhält sich zur Identität, wie aktuelle Einheit zur substantiellen, wie mittelbare (durch einen Gegensatz hindurchgegangene) Selbsterfassung zur unmittelbaren. Der Geist ist die Freiheit in der höchsten Potenz; er ist die Potenz des Ziels. Entsprechend der Dreiheit der Potenzen fordert Schelling jetzt Begriffsdreiheiten und polemisiert gegen die „abgezogenen Begriffe des Endlichen und Unendlichen“ [1]). Der Position steht

---

[1]) 1, VII, 370.

nicht sowohl eine Negation, als vielmehr eine entgegengesetzte Position gegenüber*). Der Geist, der die Einheit eines Nein und eines Ja ist, bleibt Geist, auch wenn er das Nein aktualisiert. Gerade das ist seine Freiheit: Nein sagen zu können. Diese Fassung des Geistbegriffs ist für sämtliche Probleme von hervorragender Bedeutung. Namentlich auf ihr beruht der Unterschied von Schellings beiden Hauptperioden**). Die Geschichte der Potenzlehre vor der „positiven Philosophie" ist mit der Herausarbeitung dieses Begriffs abgeschlossen. In der „positiven Philosophie" selbst bleiben die bis dahin gewonnenen Grundlagen unangetastet. Nur die Darstellung ist neu und bedeutungsvoll.

*) „Vergleiche damit Hegel, Religionsphilosophie 2. Aufl. Bd 1, S. 202: Das Geistige ist die absolute Einheit des Geistigen und Natürlichen, so dass dies nur ist ein vom Geist Gesetztes, Gehaltenes"; und S. 66: „Die höchste Bestimmung des Geistes ist Selbstbewusstsein, welches diese Gegenständlichkeit in sich schliesst;" und S. 200. „Das Andere, wovon der absolute Geist weiss, ist er selbst und er ist so erst der absolute Geist, dass er sich weiss." — Für Hegel ist der Geist Selbst-Wissen: Er setzt sein Anderes, um zum Selbstbewusstsein zu kommen. Für Schelling ist der Geist Selbst-Wollen: Er setzt seinen Widerspruch, um sich in Freiheit selbst zu wollen. Bei Hegel stehen Natur und Geist, wie Negation und Position, bei Schelling Wille und Gegenwille, wie Position und Position gegenüber. Hegel erklärt das „Andere" nur theologisch (damit Geist sei), Schelling auch ätiologisch (weil im Willen ein Irrationales ist).

**) In wieweit der Umschwung durch Böhme und Baader bedingt war, ist einer speziellen Untersuchung wert. Jedenfalls ist Schelling nicht von seinem von Kant aus fortschreitendem Wege abgedrängt worden, wie ein Blick auf Kants Lehre vom radikalen Bösen zeigen kann. Denn dort liegt der Irrationalismus des zweiten Schelling im Keim unzweifelhaft vor. Mir scheint der Einfluss Baders durchaus in Analogie mit dem Spinozas und Platos zu stehen: In allen Fällen handelt es sich um die Reception älterer Gestaltungen auf dem Boden des Kriticismus, so dass die kritische Grundlage unerschüttert blieb, der Aufbau aber sich modificierte, je nachdem in der Durchführung der idealistischen These eine neue Wendung sich anbahnte, und wahlverwandte Elemente andersartiger Systeme auf die Neugestaltung Einfluss gewannen. — An dieser Auffassung kann auch der starke formelle Einfluss Baaders und Böhmes auf die „Freiheitslehre" u. a. nicht irre machen.

2. Darstellung der Potenzenlehre in der „positiven Philosophie."

1) Der ursprünglichste, umfassendste und notwendigste Inhalt der Vernunft ist das Seiende; wenn das Denken von jedem einzelnen Gegenstand abstrahiert, so kann es doch nicht abstrahieren von dem Begriff eines Gegenstandes überhaupt auch nicht, wenn es sich selbst zum Gegenstand macht[1]). Dieses Seiende überhaupt liegt offenbar jenseits alles wirklichen Seins und kann darum die unendliche Potenz des Seins genannt werden[2]) Es ist dies der einzige unmittelbare Inhalt des Denkens, „mit dem dieses sich nur in sich selbst, in seinem . . Aether bewegt,"[3]). In der unendlichen Potenz findet nun das analysierende Denken einen inneren Organismus aufeinanderfolgender Potenzen, an dem es „den Schlüssel zu allem Sein hat, und der der innere Organismus der Vernunft selbst ist. Diesen Organismus zu enthüllen, ist Sache der rationalen Philosophie"[4]). Ihr Organ ist die reine Denkerfahrung, früher intellektuelle Anschauung genannt. — Was den Versuch betrifft, durch logische Bearbeitung des Seinsbegriffs die drei Potenzen: Subjekt, Objekt, Geist zu gewinnen, so muss vor allem beachtet werden, dass die intellektuelle Anschauung des Seinsbegriffs nichts anderes ist, als die intellektuelle Anschauung der geistigen Persönlichkeit, in der allein dem Philosophen das Sein in concreto gegeben ist. Das zeigt sich unzweifelhaft in den voluntaristischen Kategorien, die rein logisch aus dem Seinsbegriff nicht deducierbar sind, und in der Art des Fortschreitens, die ebenfalls nicht logisch bedingt ist, sondern teleologisch: Damit Geist sei, muss das Sein dreifach gesetzt werden. Das ist die Rechtfertigung dieser Deduktion vor dem

---

[1]) 1, X, 233.
[2]) 2, III, 64.
[3]) 76.
[4]) 76

erkenntnistheoretischen Idealismus, und unter diesem konkreten Gesichtspunkt, als Analyse des Geistes, müssen die folgenden Ausführungen betrachtet werden. – Im übrigen hebt die Anknüpfung an den Seinsbegriff den absoluten Universalismus der Potenzen scharf hervor, was für die Beurteilung der religionsgeschichtlichen Erscheinungen von grosser Bedeutung ist.

2) Der Begriff des Seienden steht in unmittelbarem Gegensatz zu allem wirklichen Sein, er ist also nur die unendliche Möglichkeit, Potenz alles Seins, das Subjekt zu allem Seienden*), das Sein-Könnende. Der Begriff des Könnens, der an sich so viel heissen könnte, wie logische Möglichkeit, ist nun aber durchaus real zu denken (s. o. l.): „Es bedarf, um in das Sein zu gelangen, nichts als des blossen Wollens." „Jedes Können ist eigentlich nur ein ruhender Wille." „Der Wille an sich ist die Potenz κατ' ἐξοχήν, das Wollen der Aktus κατ' ἐξοχήν" [1]. „Kein wirkliches Sein ist ohne ein wirkliches . . Wollen denkbar" [2]). Gegenstand heisst Widerstand oder Selbstbehauptung und das leistet nur der Wille. „Selbst Gott . . . kann den Willen nicht anders als durch sich selbst besiegen" [3]). — Der Wille bleibt solange Potenz, wie er nicht ins Wollen übergegangen ist; das aber ist ihm natürlich; es ist das

*) Die erste Potenz ist das Prinzip der Subjektivität, insofern durch Erhebung des irrationalen Willens die Einheit in der Identität zerstört und jedes Ding zu einer Selbstheit wird, deren Basis in jenem irrationalen Grunde aller Kreatur liegt; d. h. die erste Potenz ist Subjekt (ὑποκείμενον) insofern sie Grund selbstischer Einzelwesen oder -willen ist. – Die schärfste Zuspitzung der Subjektivität liegt im menschlichen Ich, dem Prinzip des Sündenfalls, wie es Schelling gegen Fichte nennt. Fichtes subjektiver Idealismus mache dieses Prinzip, dass Basis bleiben müsse, zum Prinzip überhaupt. – Diese Umkehrung des Begriffspaares Subjekt-Objekt schliesst sich an die Wortbedeutung und den scholastischen Sprachgebrauch an: (objektiv-ideell, subjektiv-reell).

[1]) 2, III, 205.

[2]) 206.

[3]) 206.

Wesen des Willens, zu wollen[1]). Sobald dieses Faktum aber eingetreten wäre — und dies wäre unmittelbar geschehen, wenn kein entgegenstehender Wille es gehindert hätte — so wäre aus dem Seinkönnenden ein Seiendes geworden und zwar ein Sein-Müssendes, denn ein Zurück gibt es nicht. Wie das Können des Menschen Kraft und Stärke ist, die er nicht an Geringfügiges verschwenden soll[2]), wie aber eine Tat nicht zurückgenommen werden kann und der Täter unfrei ihr gegenüber wird, so ist das Sein-Könnende, wenn es ins Sein übergegangen ist, seiner nicht mehr mächtig, ekstatisch[3]). Anschaulich wird das im Spinozismus, der die potentia existendi gar nicht anders als bereits untergegangen ins Sein, kennt[4]). „Und wer hätte nicht auch z. B. das Ekstatische des Spinozismus gefühlt?“[5]). „Ueberrascht und übereilt gleichsam von dem blindlings über ihn hereinstürzenden Sein, verliert er gegen dieses, — dem er in der Tat keinen Anfang weiss . . . gegen das er also keine Gewalt hat, gegen das er ganz ohnmächtig ist . . selbst alle Freiheit“[6]. Daran, dass im Seinsbegriff ein subjektives, potentielles, irrationales, voluntaristisches Moment erhalten bleibt, hängt Freiheit und Geschichte. Insofern es auf die Potentialität dieses Prinzips ankommt, darauf, das es nicht ins aktuelle Sein übergeht, sondern nur die Macht dazu ist, kann es auch das μὴ ὄν, das relativ Nicht-Seiende im Gegensatz zum οὐκ ὄν, dem absolut Nicht-Seienden, genannt werden*)[7]). An der

*) Schellings Bedeutung in der Geschichte der Philosophie kann geradezu in der Erfassung dieses Begriffs, der crux philosophiae von Parmenides bis Hegel gesehen werden. In dem irrationalen Willen hat er den amphibolischen Charakter des Nicht-Seienden positiv und

[1]) 208.
[2]) 208.
[3]) 209.
[4]) 2 II, 31.
[5]) 2 III, 163.
[6]) 2 II, 31.
[7]) 2 I, 288.

Realtität des Nicht-Seienden hängt die Realität des Gegensatzes von Wahrheit und Irrtum, von Gut und Böse [1]).

3) Damit das Moment der Potentialität erhalten bleibe, muss das Seiende an zweiter Stelle als Aktualität beschrieben werden, dem Sein-Könnenden gegenüber als das Sein-Müssende oder rein Seiende. Denn dann ist der Platz, den das Sein-Könnende einnehmen will, behauptet, so dass ein natürlicher Uebergang ins Sein nicht mehr stattfinden kann. Dieses rein Seiende ist der völlig begierdelose, gelassene Wille; er braucht das Sein nicht zu begehren, denn er ist das von selbst Seiende [2]). Dennoch ist er Potenz, denn er ist ja eine Bestimmung des Seienden überhaupt, also nicht eines wirklichen Seins, sondern dessen, was sein wird [3]). Ist die erste Potenz unendlicher Mangel an Sein, so ist die zweite absolute Fülle [4]). Also ergänzen sich beide, und es waltet zwischen ihnen die grösste „Annehmlichkeit" [5]). Das rein Seiende ist „die überfliessende Güte eines sich gleichsam nicht versagen könnenden Wesens" [6]). Es ist das an sich Selbstlose, während die erste Potenz das selbstisch sein Könnende ist. Diese zieht jenes an, weil es selbst arm ist und seine Blösse decken will. Wäre es voll von sich selbst, so würde es das zweite abstossen [7]). — All diese Bilder besagen nur, dass die Ruhe der absoluten Identität

---

konkret bestimmt: Es ist das Prinzip der Freiheit von Gott und Mensch, es ist das Nichts, aus dem die Welt geschaffen ist und das Nicht-Sein-Sollende, das die Kraft der Sünde und des Irrtums ausmacht. Schellings Darstellung der ersten Potenz ist eine Ontologie des Nicht-seienden.

[1]) 1, IX, 241.
[2]) 2, III, 213.
[3]) 215.
[4]) 2, II, 49.
[5]) 50.
[6]) 51.
[7]) 53.

gewahrt bleibt, solange die Subjektivität Potenz, Basis und Träger der Objektivität ist, dass alle Differenz aber entsteht, wenn die Subjektivität als solche hervortritt und die Stelle des Objektiven einnehmen will: Die Konzeption ist im tiefsten Grunde ethisch. — Der Sinn, in dem Schelling die zweite Potenz nimmt, wird anschaulich in ihrer einseitigen Bevorzugung, durch die gekennzeichnet ist „jener schaale, absolut impotente, durchaus nichts zu erklären vermögende Theismus oder Deismus, der der einzige Inhalt unserer sogenannten rein moralischen und aufgeblasenen Religionslehren ist“ [1]). Hier fehlt die „Zeugungskraft“, die Macht des „aus sich Herausgehens, des sich ungleich Werdens“ [2]). Es fehlt die Potenz der Subjektivität.

4) In der ersten Potenz ist das, was sein wird, als reine Potenz, in der zweiten als reiner Aktus gesetzt. Insofern sich beide ausschliessen, kann in keiner der beiden Bestimmungen das Ziel der Deduktion erreicht sein. Es muss das Seiende zum Dritten als von beiden Einseitigkeiten freies Subjekt-Objekt gesetzt werden: Die Freiheit der dritten Potenz besteht darin, dass sie als Subjekt nicht aufhört, Objekt zu sein, und als Objekt nicht aufhört, Subjekt zu sein. Sie ist das bei sich Bleibende, das sich selbst nicht verlieren Könnende, „das zu sein und nicht zu sein erst wirklich Freie“ [3]). „Für dieses sich selbst Besitzende . . ., das im Aktus Potenz, im Sein Macht, zu sein, bleibt, hat nun aber die Sprache kein anderes Wort als Geist“ [4]). Ist die erste Potenz das Sein-Könnende, die zweite das Sein-Müssende, so ist die dritte das Sein-Sollende*). Sie

*) Zur Veranschaulichung und zugleich Würdigung dieser Potenzenlehre sei eine historische Gruppierung philosophischer Richtungen nach ihrer Stellung zu den Potenzen angedeutet: Die einseitige Hervor-

[1]) 2, II, 41.

[2]) 41.

[3]) 2, III, 235.

[4]) 2, II, 57.

ist die Potenz des Monotheismus. Das führt aber von der Betrachtung des Seienden zu der Betrachtung dessen, der das Seiende ist.

II. Gott, Welt und Mensch.

1. Der Gottesbegriff.

a. Die Entwicklung des Gottesbegriffs bei Schelling.

1) Die Entwickelung der Potenzenlehre steht in enger Beziehung zu der des Gottesbegriffs. Ist die Potenzenlehre eine Analyse des höchsten Prinzips, der Identität, so gewinnt der Gottesbegriff seinen Inhalt aus der Bestimmung seines Verhältnisses zu jenem Prinzip. Diese Entwicklung

---

hebung der zweiten Potenz, des Sein-Müssenden Vernunftnotwendigkeit, ewige, rein logische Wahrheiten', wie sie in der Leibnitz-Wolffischen Schule vertreten wurde, ist durch Kants Kritik des Rationalismus unmöglich geworden. (Ansätze dazu jedoch wieder bei Krause). Eine starke Betonung der dritten und unzureichende Behandlung der ersten Potenz charakterisiert Fichte und Hegel. Beide leben im Sein-Sollenden; ihre Welterklärung ist teleologisch; sie bilden den idealistischen Flügel des Idealismus. Schopenhauer dagegen nimmt nur die erste Potenz auf: Das Sein-Könnende begründet einen Voluntarismus, dessen relativistische und positivistische Konsequenzen in mancherlei Gestaltungen bis zur Gegenwart zum Ausdruck kommen; der realistische Flügel des Idealismus. E. v. Hartmann kombiniert die erste und zweite Potenz; aber weil bei ihm der Wille an sich ideelos und die Idee willenlos ist, kommt er nicht zu der dritten Potenz und der Weltprozess endet bei ihm, wie bei Schopenhauer im Nichts. Nietzsche endlich vereinigt die erste und dritte Potenz: Die zweite, das Allgemeingültige, fehlt ganz. — Die Hervorhebung der dritten Potenz führt zu einem evulutionistischen Optimismus, die der ersten zum Pessimismus. Der rationale Gegenwartsoptimismus ist mit der zweiten Potenz in den Hintergrund gedrängt.

vollzieht sich in drei Stufen, deren erste eine vollständige Identifizierung Gottes und des Absoluten kennzeichnet. Es ist dies der Standpunkt der Identitätsphilosophie, in der Schelling anfing, den Gottesbegriff in sein System hineinzuziehen. Da infolge der Gleichsetzung Gottes mit der Identität alles, was von dieser gilt, auf den Gottesbegriff übertragbar ist, kann von einer näheren Erörterung abgesehen werden*). Auf die Frage, ob es sich um Pantheismus handele, antwortet Schelling später, dass dies zu verneinen sei in dem Sinne, als ob die Summe aller einzelnen Dinge gleich Gott sei, da ja vielmehr Gott als das allein wahrhaft Wirkliche im Gegensatz zu den Dingen in ihrer Einzelheit stehe[1]); zu bejahen sei die Frage aber in dem Sinne, als Gott hier keine Freiheit hat von seinem Sein, er nicht Herr des Seins, und dieses nicht ein von ihm selbst gesetztes ist[2]). — Die weitaus bedeutendste religionsphilosophische Schrift dieser Periode sind die Vorlesungen über Theologie und Christentum in den „Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums“[3]), über deren geschichtsphilosophische Seite noch zu reden sein wird. Sie stehen schon unter deutlichem Einfluss des Platonismus und teilen dessen Bedeutung als Uebergangsstufe. Erst auf dem Standpunkt der „Freiheitslehre“ sind sie zu voller Wirksamkeit gelangt. Der Gottesbegriff wird hier konstruiert in der Dreieinigkeit des Ewigen, Endlichen und Unendlichen. Das Ewige ist Gott-Vater in der noch unentfalteten Identität, das Endliche und Unendliche sind die Ideen, „wie sie in der ewigen Anschauung Gottes sind“[4]). Die unbedingte Identifizierung Gottes und des Absoluten ist in diesen Formulierungen insofern aufgegeben, als den beiden Ideen

*) Theologisch wirksam geworden ist dieser Gottesbegriff mit bestimmten Modifizierungen in Schleiermachers Glaubenslehre.

[1]) 1, X, 46.

[2]) 22.

[3]) 1, V, 286.

[4]) 294.

selbständige Bedeutung zukommt; da aber die wahre Wirklichkeit letztlich doch nur in der Identität gefunden wird, so ist jene Gleichsetzung im Grunde nicht überwunden.

2) Das war erst auf dem Freiheitsstandpunkt möglich im Zusammenhange mit der Behauptung eines reellen Widerstreites im Absoluten, wodurch es zu einer Unterscheidung des göttlichen Selbst kam von dem, was nicht er selbst in ihm ist, dem Grunde, der Natur in Gott. Den Begriff einer Natur in Gott hat Schelling im Anschluss an die Theosophie gebildet, in dem Interesse, die Immanenz der Dinge in Gott mit ihrer Freiheit zu vereinigen. „Um von Gott geschieden zu sein, müssen sie (die Dinge) in einem von ihm verschiedenen Grunde werden. Da aber doch nichts ausser Gott sein kann, so ist dieser Widerspruch nur dadurch aufzulösen, dass die Dinge ihren Grund in dem haben, was in Gott selbst nicht er selbst ist, d. h. in dem, was Grund seiner Existenz ist“ [1]). Das ist aber der irrationale Wille, das Prinzip der Subjektivität, dessen Widerspruch gegen das Prinzip der Objektivität, den Willen der Liebe, die Bedingung von Einzelheit, Selbstheit und Kreatur ist. Denn durch den Widerspruch kommt der Weltprozess in Fluss, dessen Aufgabe Versöhnung des Widersprechenden ist. Jede Stufe des Prozesses, der in seiner ersten Phase Naturprozess ist, stellt eine neue Form der Vereinigung von Subjektiven und Objektiven, Irrationalen und Allgemeinen dar. Im Menschen ist das Band vollständig, der Geist realisiert, und darum die Freiheit des Selbstwiderspruchs, wie sie im Absoluten war, wieder erreicht. „Im Menschen offenbart sich der Geist, d. h. Gott als actu existierend“ [2]). — Das führt auf das zweite Motiv zur Statuierung einer Natur in Gott: Seine Natur ist der Grund seiner Existenz. Damit Gott actu existieren kann, muss er einen irrationalen Grund, eine Natur haben. Nicht allein die Freiheit

[1]) 1, VII, 359.
[2]) 364.

und Geistigkeit der Kreatur, sondern auch Gottes ist bedingt durch die Natur in Gott. Das zeigt unmittelbar eine Betrachtung des Begriffs der Aseität Gottes. Der Satz, dass Gott nichts ist, was er nicht durch Selbstsetzung ist, diese Formel des materiellen Freiheitsbegriffs, führt, abstrakt betrachtet, zu einer völlig unlebendigen Identität des Setzenden und Gesetzten, die jeden bestimmten Inhalt ausschliesst, — da alles Bestimmte aktuellen Gegensatz voraussetzt, und die Gott in die Notwendigkeit seines Wesens einschliesst, — da er unfrei wird gegenüber seiner Freiheit. Diese substantielle Fassung der Aseität nimmt Gott den Charakter der geistigen Persönlichkeit. Nur wenn Gott als Setzender und Gott als Gesetzter reell unterscheidbar sind, wird die Aseität zu einer aktuellen, lebendigen, wird Gott Geist und Persönlichkeit, Dies aber ist nur möglich, wenn die Unterscheidung selbst von Gott gesetzt ist, wenn die Natur in Gott sein Wille ist*), insofern er in Widerspruch tritt, damit ein lebendiger Prozess der Selbstsetzung sei: Ohne Selbstentgegensetzung keine lebendige Selbstsetzung und ohne lebendige Selbstsetzung keine vollkommene Freiheit und ohne vollkommene Freiheit keine geistige Persönlichkeit Gottes. — Hatte dem materiellen Freiheitsbegriff ein materieller Gottesbegriff entsprochen, so führt der formelle Freiheitsbegriff zu der formellen Fassung des Gottesbegriffs: War Gott unter der Herrschaft des substantiellen Identitätsbegriffs als der Inbegriff alles Wirklichkeitsgehalts beschrieben, so wird er jetzt als geistige Persönlichkeit gedacht. Wie aber der formelle Freiheitsbegriff den materiellen nicht aufhebt, sondern aktualisiert, so dient der

*) Sonst wäre die Aseität an diesem Punkte eingeschränkt. — Dadurch unterscheidet sich Schellings Lehre von der Natur in Gott von den früheren, dass die Natur bei ihm, dem Schöpfer der idealistischen Naturphilosophie, nicht etwas Dinghaftes oder Materielles im vorkritischen Sinne ist, sondern Wille und Tat. Vor allem sind daher Vorstellungen, wie Körperlichkeit Gottes oder dergl.; fern zu halten.

Persönlichkeitsbegriff, (auf Gott angewandt), zur lebendigen Fassung des materiellen Gottesbegriffs. Und wie der formelle Freiheitsbegriff durch die Erfassung eines neuen Prinzips bedingt ist, so ist auch der Persönlichkeitsbegriff nicht die Uebertragung einer kategorial bestimmten Form auf das Transkategoriale, — was der kritischen Erkenntnistheorie unmöglich wäre, — sondern die intellektuelle Anschauung des Geistes als aktueller Einheit entgegengesetzter Willensrichtungen. — Der Ausgangspunkt dieser Konstruktion des Gottesbegriffs, wie sie sich in der „Freiheitslehre“ findet, ist das Interesse, die Freiheit der Kreatur begreiflich zu machen; erst in zweiter Linie kommt die Freiheit Gottes in Betracht. Sie ist denn auch keineswegs zur Durchführung gebracht. Der Prozess der Personalisierung Gottes ist der Weltprozess. Der Anfang, nämlich die Scheidung Gottes von seiner Natur, ist der Anfang seines Bewusstwerdens. Die Stufen des Weltprozesses sind Stufen der Bewusstwerdung, Personalisierung Gottes, die erst im Menschen vollkommen erreicht ist. In ihm kommt Gott zum Selbstbewusstsein und Geist. Es ist offenbar, dass nach diesen Formulierungen Gott vor Beginn des Weltprozesses Geist und Persönlichkeit nicht zukommt, und darum der Uebergang von der Indifferenz in den Gegensatz nur als Urzufall im Sinne Hartmanns zu denken ist, dass aber im Weltprozess selbst Gott dem Prozess gegenüber seine Freiheit verliert, da er an ihn gebunden ist. An diesen Mangel des Standpunktes der „Freiheitslehre“ knüpft die weitere Entwickelung bei Schelling an*).

*) Theologisch wirksam geworden ist der Standpunkt der Freiheitslehre durch Hegel (unter starker Zurückbiegung zu dem Standpunkt der „Vorlesungen über die Methode etc.“ und auch des „Systems des transcendentalen Idealismus“) und die von ihm abhängige spekulative Theologie einerseits, durch die theistischen Systeme von dem jüngeren Fichte, Weisse u. a. und der mit ihnen verwandten Vermittelungstheologie andererseits. — Auch Wirkungen auf den theosophisch beeinflussten Realismus (Dämonologie, Eschatologie) sind konstatierbar.

3) Die Aufgabe bestand darin, die Geistigkeit Gottes abgesehen vom Weltprozess und damit auch seine Freiheit gegenüber dem Weltprozess begreiflich zu machen. Was das erste betrifft, so stand seit der Freiheitslehre fest: „Das Bewusstsein besteht nur im Akt des Bewusstwerdens“ [1]). „Ein ewiges Bewusstsein lässt sich nicht denken, oder es wäre der Bewusstlosigkeit gleich“ [2]). Es wäre der Zustand, „den wir als Gleichgültigkeit der Potenzen . . . bezeichnet haben“ [3]). Soll dennoch Bewusstsein und Persönlichkeit Gott in Ewigkeit zukommen, so muss in Gott ein ewiges Bewusstwerden stattfinden. „Nun ist freilich nicht zu denken, dass Gott eine Zeitlang bewusstlos gewesen, dann bewusst geworden sei: wohl denkbar ist aber, dass in demselben, unteilbaren Akt des Bewusstwerdens zumal das Bewusstlose und das Bewusste von Gott gefasst worden, dieses als das ewig Gegenwärtige, jenes aber mit der Bestimmung des ewig Vergangenen“ [4]). „An ihr (der Natur, dem Bewusstlosen) erkennt er sich als den, der war, weil er sie als seine ewige Vergangenheit setzt . . . An ihr erkennt er sich als den, der ist, als den ewig Gegenwärtigen im Gegensatz mit dem, das vor ihm als ein ewig Vergangenes ist. An ihr erkennt er sich als den, der sein wird, weil er sich als die ewige Freiheit gegen sie und damit sie als den möglichen Vorwurf eines zukünftigen Wollens erblickt“ [5]). Der in dem Begriff des „ewigen Werdens“ hervortretende qualitative Zeitbegriff ist ein Grundpfeiler von Schellings System, namentlich seiner Geschichtsphilosophie. Im Zusammenhang mit dieser wird er näher untersucht werden. An dieser Stelle leistet er jedenfalls die Befreiung des Gottesbegriffs von einer Fassung, die ihn mit dem Weltprozess unauflöslich ver-

[1]) 1, VIII, 263.
[2]) 262.
[3]) 1, VII, 433.
[4]) 1, VIII, 262.
[5]) 264.

knüpft. — Die zuletzt citierten Worte zeigen das deutlich: Die als Vergangenheit gesetzte Natur ist der mögliche Vorwurf eines zukünftigen Wollens. Das heisst aber: Sie ist Potenz oder vielmehr das System der drei Potenzen; denn Potenz in der jetzt hervortretenden Bedeutung des Wortes ist nichts anderes als Macht, ein aussergöttliches Sein zu setzen. (s. o.) An der in ewigem Prozess zur Potenz gemachten Natur, an seiner dreifach potenzierten Natur, hat Gott die Möglichkeit, einen Weltprozess zu wollen, nun aber in Freiheit: Gott ist Geist und Persönlichkeit nicht erst durch den wirklichen Weltprozess, sondern schon durch die Potenzen jedes künftigen Prozesses. Zu voller Klarheit sind diese Gedanken erst in den Darstellungen des Gottesbegriffs in der „positiven Philosophie“ gebracht worden *).

*) Schelling hat dies selbst empfunden, was sich darin zeigt, dass er die Schrift „von den Weltaltern, die obiger Darstellung zu Grunde liegt, mehreremale ankündigte und doch nicht erscheinen liess, sodass sie ungedruckt und auch Fragment geblieben ist. (1, VIII, 195). — Zunächst könnte auffallen, dass die Natur in Gott, die ursprünglich der ersten Potenz entsprach, jetzt den Inbegriff der drei Potenzen bildet. Dies hängt, wie oben angedeutet, mit der Wandlung des Potenzbegriffs zusammen. Liegt im Begriff der Potenz die Möglichkeit des Sich-ungleich-Werdens, so trifft der Begriff ebenso auf die zweite und dritte Potenz zu, insofern die Identität nur sich ungleich werden kann, weil sie in der zweiten Potenz die wiedereinende und in der dritten die zum Ziel führende hat. Die Aktualisierung der drei Potenzen durch Erhebung der ersten ist der Weltprozess. Solange nun Gott als im Weltprozess aufgehend gedacht wurde, war mit der Dreiheit der Potenzen der Gottesbegriff vollkommen beschrieben. Als aber die Geistigkeit Gottes abgesehen vom Weltprozess erfasst wurde, als die Geistigkeit einen ewigen Prozess darstellen sollte, war der Potenzbegriff für die Momente dieses Prozesses nicht mehr anwendbar, da es sich hier ja um ewige Aktualität handelt. Andrerseits sollte Gott auch die Macht das Aus-sich-heraustretens, die schöpferische Potenz erhalten bleiben. So kam es zu einer Verdoppelung der Prinzipien: Das Ideelle in Gott bildet zusammen mit seiner Natur seine ewige Geistigkeit; die Natur enthält in sich die Potenzen zu einer aussergöttlichen Welt. Die grossen Schwierigkeiten dieser Darstellung, die namentlich an dem Doppelsinn der „Natur in Gott“

b. Darstellung des Gottesbegriffs in der „positiven Philosophie".

1) Die Darstellung der Potenzenlehre hat die eine Seite der Konstruktion des Gottesbegriffs vorweggenommen. Wir beginnen daher mit der anderen Seite, der Beschreibung des göttlichen Selbst, um dann das Verhältnis beider Seiten und die Gesamtkonstruktion zu betrachten. Schelling knüpft hier an Kants Lehre vom Ideal der reinen Vernunft an. „Man kann sich des Gedankens nicht erwehren, man kann ihn aber ebensowenig ertragen, dass ein Wesen, welches wir uns auch als das höchste unter allen möglichen vorstellen, gleichsam zu sich selbst sage: Ich bin von Ewigkeit zu Ewigkeit, ausser mir ist nichts, ohne das, was bloss durch meinen Willen etwas ist, aber woher bin ich denn? Hier sinkt alles unter uns" [1]). Dieses Wort Kants führt auf den Begriff des Seins, das vor allem Denken ist, das „unvordenkliche Sein", die allem Denken vorausgehende Notwendigkeit des Seins, die ein wahrer Abgrund für die menschliche Vernunft ist. Es ist die Wirklichkeit, die aller Möglichkeit zuvorkommt, der Anfang alles Denkens und darum selbst nicht zu denken [2]). Diesem Sein gegenüber vermag die Vernunft nichts, sie wird von ihm verschlungen [3]). Es ist darum das unzweifelhaft Existierende. Zweifelhaft ist das Sein aller Dinge, die aus der Potenz hervorgehen. Denn die

---

hängen, sind erst in der „positiven Philosophie" überwunden. — Wichtig und für alles Weitere von Bedeutung ist die Fassung des ideellen Prinzips, des göttlichen Selbst. Ist die Natur der Inbegriff der Potenzen, so ist das Ideelle das Potenzlose, „die gelassene Wonne, die ganz erfüllt ist von sich selber und an nichts denkt, wie die stille Innigkeit, die sich ihrer selbst annimmt und ihres Nicht-Seins nicht gewahr wird." (1,VIII,236) Ist die „Natur" Identität von Einheit und Vielheit unter dem Exponenten der Vielheit und darum der Inbegriff der Potenzen, so ist das Ideelle die Identität unter dem Exponenten der Einheit und darum das Potenzlose.

[1]) citiert 2, III, 163

[2]) 2, III, 162.

[3]) 164.

Potenz ist das Sein- und Nicht-Sein-Könnende. Bei dem, was aller Potenz vohergeht, ist also der Zweifel ausgeschlossen [1]). Der Zweifel in der Philosophie bezieht sich auf irgend ein vorliegendes Seiendes, ob es das wahrhaft Seiende sei. Vorausgesetzt ist dabei also immer ein wahres Sein. Dass es aber ein solches gibt, ist nicht durch Denken zu beweisen: denn die letzte Frage bleibt immer: Warum ist überhaupt etwas? Warum ist nicht nichts? Hierauf gibt es keine Antwort, als die unmittelbare Gewissheit, dass etwas ist [1]). Geht das unvordenkliche Sein vor allem Begriff vorher, so darf auch der Gottesbegriff nicht darauf angewandt werden; denn dann wäre es etwas, hätte einen Begriff, da es doch das a priori Unbegreifliche ist. Es ist das prius der Gottheit, das was Gott sein kann [2]). Wäre Gott nur dieses prius, so wäre er das Absolute im Sinn der absoluten Beziehungslosigkeit.

2) Aber Gott ist dadurch Gott, dass er ein Verhältnis zu den Potenzen hat: „Wenn Gott sein Prius im Aktus hat, so wird er seine Gottheit in der Potenz haben, darin dass er die potentia universalis, als diese das Ueberseiende, der Herr des Seins ist" [3]). Seine „Herrlichkeit" [4]) besteht darin, dass er das Seiende sein kann, ihm zum Sein verhelfen kann. Das Seiende, „die Idee der gesamten Möglichkeit" hat keine Existenz, denn „es existiert überhaupt nichts Allgemeines, sondern nur Einzelnes, und das allgemeine Wesen existiert nur, wenn das absolute Einzelwesen es ist" [5]). Wäre Gott nur das Sein selbst, so wäre er dem Sein verpflichtet, unfrei gegenüber dem Sein, und unselig, wie alles, was die Fesseln des Seins trägt [6]). Gott ist aber Gott dadurch, dass er frei ist, zu sein und

[1]) 2, IV, 242.
[2]) 160.
[3]) 160.
[4]) 1, X, 262.
[5]) 2, I, 586.
[6]) 1, X, 265.

nicht zu sein; es gibt keinen anderen Begriff von Gott". „Deus est vox relativa" „Deitas est Dominatio Dei", sagt Newton mit Recht[1]). Sein Herrschaftsgebiet ist das Sein, und zwar in dreifachem Sinn entsprechend der Dreiheit der Potenzen: Im Sinne der ersten Potenz die Macht, die Potenzen in Spannung zu setzen und dadurch zur Existenz zu kommen, im Sinne der zweiten Potenz die Macht, im Weltprozess die erste Potenz zur Potentialität zurückzuführen, im Sinne der dritten Potenz, Herr zu bleiben auch des aus der Entfremdung zurückgebrachten Seins[2]). Durch dies sein Verhältnis zum Sein wird „das a priori Unbegreifliche in Gott ein Begreifliches"[3]). Jenes allem Denken zuvorkommende Sein, das prius der Gottheit, erweist sich als Gott durch seine Herrschaft über das Sein und gibt sich zugleich ein Verhältnis zum Begriff dadurch, dass es das Seiende ist, zum Sein bringt. — Auf das Verhältnis des göttlichen Prius zu den Potenzen wendet nun Schelling den Begriff der Identität an. „Gott enthält in sich nichts als das reine Dass des eignen Seins; aber dieses, dass er ist, wäre keine Wahrheit, wenn er nicht etwas wäre — etwas freilich nicht im Sinn eines Seienden, aber des alles Seienden —, wenn er nicht ein Verhältnis zum Denken hätte, ein Verhältnis nicht zu einem Begriff, aber zum Begriff aller Begriffe, zur Idee. Hier ist die wahre Stelle für jene Einheit des Seins und Denkens"[4]). „In dieser Einheit aber ist die Priorität nicht auf Seiten des Denkens; das Sein ist das Erste"[4]). Das Allgemeine, die Idee hat keine Macht, sich zu realisieren. Vielmehr das Individuelle und zwar das absolut Individuelle — in dem kein Was, nur ein Dass ist — realisiert sich, macht sich intelligibel, tritt in den Kreis der Vernunft und des Erkennens ein, „indem es das allgemeine, das alles

---

[1]) 261.
[2]) 271.
[3]) 2, III, 165.
[4]) 2, I, 587.

begreifende Wesen zu Sich macht, sich mit ihm bekleidet“ [1]).

3) Zusammengefasst wird diese Konstruktion in dem Satz, dass Gott vollkommner Geist ist. Er ist Geist, insofern er sich in der Dreiheit seiner Seinsweisen erfasst und er ist vollkommner Geist, indem er frei ist von jeder der drei Gestalten; er ist auch nicht an die dritte gebunden. „Der absolute Geist ist der auch von sich selbst, von seinem als-Geist-Sein wieder freie Geist.“ „Dies auch an sich selbst nicht gebunden zu sein gibt ihm erst jene absolute, jene transscendente, überschwengliche Freiheit, deren Gedanken . . . erst alle Gefässe unseres Denkens und Erkennens so ausdehnt, dass wir fühlen, . . . wir haben dasjenige erreicht, worüber nichts Höheres gedacht werden kann . . . Freiheit ist unser Höchstes, unsere Gottheit, diese wollen wir als letzte Ursache aller Dinge“ [2]). Gott ist frei von jeder seiner Gestalten, weil er in jeder der ganze Geist ist, weil seine Einheit unzerreissbar ist, weil er der All-Einige bleibt auch in der Zertrennung der Potenzen [3]). Die Lehre, dass Gott als vollkommner Geist der All-Einige ist, nennt Schelling Monotheismus. Die herkömmliche Lehre von der Einzigkeit Gottes, „dass ausser Gott kein anderer Gott ist“ [4]) sei eine leere Tautologie, die eigentlich nichts als Theismus, nämlich Satzung Gottes überhaupt aussage [5]). Der Satz enthalte vielmehr die Behauptung, dass ausser Gott nichts ist, dass er der absolut Einzige ist. Nicht die Existenz eines andren Gottes, sondern jede andre Existenz wird geleugnet. „Wenn die Theologie für die Lehre von dem einzigen Gott keine andere Stelle weiss, als unter den sogenannten negativen Attributen, d. h. die Gott vor und ausser allem . . . Ver-

[1]) 2, I, 588.
[2]) 2, III, 256.
[3]) 269.
[4]) 2, II, 13.
[5]) 22.

hältnis zukommen, wenn sie auf diese Art die Bedeutung des Monotheismus nur in dieser negativen Einzigkeit bestehen lässt“ [1]), so fehlt ihr der eigentliche Begriff des Monotheismus. Aber „der einzige Gott kann nur derjenige genannt werden, der seinem Begriff nach der All-Eine ist, der nicht einzig im negativen, ausschliesslichen Sinne ist“ [2]). Er ist der All-Eine, weil er derjenige ist, bei dem allein das Sein ist, weil „die Modalitäten des göttlichen Seins die Modalitäten alles Seins sein müssen“ [3]). Aber er ist der All-Eine, weil er in keiner seiner Formen für sich Gott ist“, sondern nur als die unauflösliche (geistige, persönliche) Einheit und Verkettung derselben“ [4]). — Diesen Begriff des Monotheismus stellt Schelling nun in Gegensatz zu Theismus und Pantheismus. „Theismus ist derjenige Begriff, in welchem nur überhaupt Gott gesetzt ist“ *) [5]). Er ist insofern ein blosser Mangel, als er nicht zur Erkenntnis des all-einigen Gottes fortgeschritten ist. Er ist das Unbestimmte, das eines Zusatzes bedarf, um bestimmt zu werden. Er ist darum auch unfähig, sich wirklich vom Pantheismus zu unterscheiden, denn er behauptet zwar eine Persönlichkeit Gottes, ist aber zugestandenermassen (Jacobi) unfähig, sie zu begreifen; er behauptet zwar ein Selbstbewusstsein, „aber ein Selbstbewusstsein ist doch nicht denkbar, ohne in dem Selbstbewusstsein wenigstens drei innere Unterschiede zu

---

*) Theismus in diesem Sinne ist nach Schelling dasselbe wie Deismus. Beide Worte bezeichnen eine unitarische Leugnung der All-Einheit Gottes und darum aller positiven Lehren, die über die blosse Setzung des Gottesbegriffs hinausgehen. (2, II, 77). — Der moderne „Begriff von Theismus“ stammt im wesentlichen aus der an die „Freiheitslehre“ anknüpfende theistische Philosophie, und entspricht annähernd dem Schellingschen „Monotheismus.“

[1]) 2, II, 61 Anm.
[2]) 61.
[3]) 60.
[4]) 61.
[5]) 70.

setzen“ [1]). Er behauptet zwar eine freie Schöpfung, aber sein Gott ist ein absolut impotenter Gott, der nicht von sich selbst wegkommen kann. Jener Grundbegriff, „nach welchem Gott die unmittelbare Potenz des Seins, also die Potenz alles Seins, nach welchem also auch hinwiederum alles Sein nur das Sein Gottes ist, dieser Grundgedanke ist der Nerv alles religiösen Bewusstseins, der nicht berührt werden darf, ohne dieses im Tiefsten zu bewegen“ [2]). Das Fehlen dieses Prinzips ist das für Verstand und Gefühl gleich Unbefriedigende jenes „schaalen Theismus“. Und in der Betonung dieses Prinzips liegt andererseits der Zauber des Pantheismus, der nur dadurch zu überwinden ist, dass er sein Recht bekommt, nämlich zum Grund, zur Basis gemacht wird. Für sich, absolut genommen, ergibt jene unmittelbare Macht des Seins das blinde, unbewegliche, sich selbst nicht wissende Sein der Spinozistischen Substanz. Wo sie aber als Potenz enthalten bleibt (s. o.), ist der wahre Gottesbegriff erreicht. „Der Monotheismus ist gerade nichts anderes als der esoterisch, latent, innerlich gewordene, er ist nur der überwundene Pantheismus“ [3]). — Der Begriff des Monotheismus als All-Einheitslehre führt, konkret gefasst, entsprechend der dreifachen Potenziertheit des Seins, auf die Drei-Einheitslehre. Monotheismus und Trinität ist im Grunde identisch. Nur als Trinitätslehre ist der Monotheismus weltgeschichtlich geworden [4]). Dennoch darf beides nicht ohne weiteres gleichgesetzt werden: Die christliche Dreieinigkeitslehre enthält zwar materiell dasselbe, wie der Begriff des Monotheismus, aber sie enthält es in der höchsten Steigerung [5]). Diese Steigerung vollzieht sich aber geschichtlich und kann nach den

[1]) 2, II, 73.
[2]) 69.
[3]) 68, 69.
[4]) 76.
[5]) 79.

Prinzipien der „geschichtlichen Philosophie“ erst an dem Punkte der Entwickelung verstanden werden, wo sie realisiert ist*).

c. Der Gottesbegriff als höchstes Erkenntnisprinzip: Negative und positive Philosophie.

1) Im göttlichen Selbst ist kein „Was“, es ist das reine „Dass“ und in der unendlichen Potenz des Seins ist kein

*) An dieser ganzen Konstruktion vermisst Dorner die Bestimmung Gottes als des absolut Sittlichen. (Gesammelte Schriften). Aber wie im Schellingschen System überhaupt, so liegt auch im Gottesbegriff der ethische Gehalt nicht in einzelnen Teilen, sondern in der ganzen Anlage. (Vergl. Vorwort des Herausgebers 2, II, Seite XI). Das ergibt sich schon aus dem voluntaristischen Grundcharakter des ganzen Systems und namentlich aus den Bestimmungen über das Verhältnis der Potenzen zu einander (s. o.), ihre Harmonie und Unauflöslichkeit auch in der Spannung. Das Gut ist die Uebereinstimmung Gottes mit sich selbst. Soll das Gute überhaupt identisch gesetzt werden mit Gott, so ist es notwendig, dass in der Konstruktion des Gottesbegriffs selbst die Nötigung dazu vorliegt. Es genügt nicht, einfach die Idee des Guten auf ihn zu übertragen, wenn nicht gezeigt werden kann, was diese Uebertragung auf den Gottesbegriff für einen Sinn hat. Darum kommt auch die Alternative: Macht oder Liebe als höchste Bestimmung für Schelling nicht in Betracht. Freilich liegt nach ihm die Gottheit Gottes in seiner Herrschaft über das Sein und einen andern Gottesbegriff erkennt er nicht an: Aber diese Herrschaft ist ja nichts anderes als ein Ausdruck für die vollkommene Freiheit und Geistigkeit Gottes. Und in diesem Sinn kann auch die Dornersche Definition der Liebe als Einheit von Selbstbehauptung und Selbsthingabe auf den Schellingschen Gottesbegriff angewandt werden: Die geistige Einheit Gottes bleibt unauflöslich auch in der Zertrennung der Potenzen. Er kann sich hingeben an eine Welt, weil er ihr Herr bleibt und sich in ihr und durch sie selbst behauptet. Gott ist gut, denn Gott ist vollkommner Geist. — Vergl. Hofmann Schriftbeweis, Lehrganze I, 5: „Damit, dass Gott dreieinig ist, will er auch den Menschen Gottes, dass er werde. Dieser sein Wille ist gleich ewig, wie seine Dreieinigkeit, und dass er dreieinig ist, das ist eins damit, dass er die Liebe ist.“ — Auch hier ein völliger Zusammenschluss der formalen und materialen Seite des Gottesbegriffs, ohne die das Formale der Gewissheit entbehren müsste: Wir wissen Gott als vollkommnen Geist, denn wir wissen ihn als den Guten.

„Dass", sie ist reines „Was"; und doch stehen beide unter einer höchsten Einheit, die bewirkt, „dass, was immer ist, auch ein Verhältnis zum Begriff haben muss, was Nichts ist, d. h. was kein Verhältnis zum Denken hat, auch nicht wahrhaft ist" [1]). Daraus ergib sich eine doppelte Betrachtungsweise aller Dinge. Die Vernunft richtet sich auf die Erkenntnis des An-Sich, des Begriffs, des Wesens der Dinge. Sie leitet a priori den Inhalt, die Materie des Seienden ab, wobei es etwas für den Begriff des Dinges absolut Zufälliges ist, ob es wirklich existiert. Freilich, wenn etwas existiert, so muss es so existieren, wie das Denken es als notwendig einsieht; insofern begreift die Vernunft das Wirkliche, aber sie begreift nicht die Wirklichkeit [2]). Der Vernunft als der unendlichen Potenz des Erkennens entspricht die unendliche Potenz des Seins, das dreifach potenzierte Seiende mit der Fülle aller möglichen Kombinationen der Potenzen untereinander, aber es bleibt bei der Potenz; die ganze rationale oder negative Philosophie bewegt sich in der Potenz. Zum Aktus, zur wirklichen Existenz kann sie es nicht bringen. Es kann ihr darum auch niemals einfallen wollen, von einer erfahrungsmässigen Tatsache nachweisen zu wollen, dass sie existiert. Das wäre ebenso überflüssig, wie unmöglich [3]). In Kants Kritik der Gottesbeweise ist klar ausgesprochen, dass es unmöglich ist, aus dem Begriff die Existenz herauszuklauben. Fichte hat die Idee der reinen Vernunftwissenschaft, die sich fernhält von allem Tatsächlichen, klar erfasst [4]). Hegel hat den Versuch gemacht, das System der Vernunftwissenschaft rein aufzustellen, aber er ist daran gescheitert, dass er noch mehr wollte und namentlich beim Uebergang von der Logik zur Naturphilosophie sich Kategorieen, wie „Entlassen",

[1]) 2, I, 587.
[2]) 2, III, 61.
[3]) 58.
[4]) 55 ff.

„Abfall“ bediente, oder gar später den Schöpfungsgedanken zu Hülfe nahm, und damit in die positive Philosophie übergriff[1])*).

2) Ist Gott als unendliche Potenz der Ausgangspunkt der rationalen Philosophie, so ist Gott als schlechthin transcendentes Sein Prinzip der positiven Philosophie. Ist die rationale Philosophie aprioristisch, deduktiv, so die positive aposteriorisch, empirisch. Die positive Philosophie hat kein anderes Beweismittel als die Erfahrung. Was in der positiven Philosophie zu beweisen ist, ist nun nicht jenes Prius der Gottheit selbst; „(dies ist über allem Beweis, es ist der absolute, durch sich selbst gewisse Anfang)“[2]): es kommt nicht nur jedem Denken, sondern auch jedem in der Erfahrung vorkommenden Sein zuvor – dieses hätte immer ein Verhältnis zum Denken —, es ist das in allen Dingen herrschende, jede Vielheit von sich ausschliessende „Dass“[3]). Was bewiesen werden soll, ist die Gottheit dieses Prius, d. h. der Nachweis, dass es ein Verhältnis zum Seienden angenommen und sich als Herr des Seienden bewiesen hat. Gott kann nur bewiesen werden, wo er sich selbst beweist, und ob er sich selbst beweist, das hängt von seinem Willen ab. „Nur Entschluss und Tat können eine eigentliche Erfahrung begründen“[4]). Weil aber „das Reich der Wirklichkeit

*) Die hier von Schelling gegebenen Ausführungen sind höchst geeignet, das gewöhnliche Missverständnis der aprioristischen Philosophie, als wolle sie Tatsachen a priori deducieren und so ihre Existenz beweisen, zu überwinden. Die klare Erkenntnis des Unterschiedes von Wesen und Existenz ermöglicht das — Die Beurteilung Hegels, die sich an dieser Stelle frei hält von Gehässigkeiten, trifft in der Tat die wunde Stelle des Systems: Dem Uebergang von der Logik zur Naturphilosophie. Schelling verlangt von Hegel, dass er sich darauf beschränke, eine Phänomenologie des Geistes zu geben, keine Erklärung der wirklich existierenden Welt.

[1]) 2, III, 87 ff.

[2]) 129.

[3]) 2, I, 590.

[4]) 2 III, 114.

nicht ein abgeschlossenes . . . . so ist auch der Beweis nie abgeschlossen“ [1]). In diesem Sinne ist die positive Philosophie kein System, sondern Philo-sophie [2]). Ihre konkreten Aufgaben sind die Betrachtung der Schöpfung als des frei gesetzten Anfanges des Weltprozesses, der Fall als der Beginn des religionsgeschichtlichen Prozesses, der religionsgeschichtliche Prozess mit seinem Höhepunkt, der Offenbarung, die als der absolute Erweis der Gottheit Gottes zugleich der eigentlichste Gegenstand der positiven Philosophie ist.

2. Der Anfang des Weltprozesses: Die Schöpfung der Ideenwelt.

1) Die Gottheit Gottes, die Herrschaft über sein Sein, besteht konkret in seiner Freiheit, ein aussergöttliches Sein zu setzen. Die unmittelbare Möglichkeit dazu ist ihm in dem amphibolischen Charakter der ersten Potenz gegeben. Diese Möglichkeit zeigt sich dem vollkommenen Geist wie etwas Unvorhergesehenes; von Ewigkeit her freilich, aber nicht durch seinen Willen; denn in seiner Natur liegt sie verborgen; nicht mit seinem Willen, aber auch nicht gegen ihn, sondern gern gesehen, denn „diese Erscheinung der ersten Möglichkeit eines von ihm selbst verschiedenen Seins setzt ihn zuerst in Freiheit gegen die Notwendigkeit seines unvordenklichen Seins . . . . jene Existenz gibt ihn also zuerst sich selbst, indem sie ihn von jener heiligen zwar und übernatürlichen, aber unverbrüchlichen Ananke befreit, in deren Armen er gleichsam zuerst empfangen worden“ [3]). Jetzt wird er seiner absoluten Freiheit inne; er braucht nicht dem Sein nach Einheit zu bleiben; denn er ist es dem Wesen nach; er kann dem Sein nach die Zertrennung der Potenzen und damit

[1]) 2, III, 131.
[2]) 132.
[3]) 268.

ein von „seinem ewigen oder Begriffssein verschiedenes Sein“[1]) setzen. Denn „Ich werde sein, der ich sein werde“[2]). Die Herrschaft Gottes über die zertrennten Potenzen ist aber begründet in der zweiten Potenz, die insofern die mittelbare, durch die erste vermittelte Möglichkeit der Schöpfung an die Hand gibt. Sobald sich nämlich das Sein-Könnende ins Sein erhoben hat, die unendliche Subjektivität aus der Potenz in den Aktus übergegangen und die zweite Potenz, das rein Seiende, die unendliche Objektivität, potentiell geworden, damit aber auch die lebendige Einheit in der Potenz des Geistes zerstört ist, beginnt vermöge der unzertrennlichen Einheit des göttlichen Lebens ein Prozess stufenweiser Ueberwindung der ersten Potenz und Zurückführung in die Potenzialität. Jede Stufe ist zugleich eine partielle Wiederherstellung und Realisierung der dritten Potenz, des Sein-Sollenden. So entsteht das Konkrete; denn in ihrem lauteren Entbranntsein, noch nicht besänftigt, ist die unendliche Subjektivität aller Kreatur feindlich, verzehrendes Feuer[3]). Erst wenn sie überkleidet, unsichtbar gemacht ist, wird sie die Basis aller Kreatur[4]). Die Schöpfung aus Nichts ist Schöpfung aus dem Nicht-Seienden aber Sein-Könnenden[5]), aus dem μὴ ὄν, nicht aus dem οὐκ ὄν.

2) Insofern die Schöpfung auf einer Umstellung, „Verstellung“ der Potenzen beruht, wird sie als göttliche Verstellung und Ironie beurteilt. „Gott handelt nach einer Verstellung, indem er das Gegenteil darlegt von dem, was er will, indem er zum Schein bejaht, was seine Absicht ist, zu negieren“[6]). Es ist nicht jedem gegeben, die tiefe Ironie aller göttlichen Handlungsweisen zu begreifen, und wer sie nicht schon in der Weltherrschaft begriffen hat, der wird sie . . . später, etwa bei der Erlösunglehre,

[1]) 2, III, 169.
[2]) 270.
[3]) 289.
[4]) 290.
[5]) 1, X. 285.
[6]) 2, II, 92

nicht wohl begreifen“[1]). Die gutmütigen Rationalisten muss man fragen, ob sie denn noch nie bemerkt hätten, dass Gott ein Genie ist, der sich wenig daran kehrt, was sie vernünftig nennen. (Hamann)[2]). Diese Gedanken enthalten den tiefsten Kern der romantischen Lehre von der Ironie, die, ursprünglich ästhetisch gemeint, allmählich religiös gewendet wurde. „Einen unendlichen Inhalt — also einen Inhalt, der eigentlich der Form widerstrebt, jede Form zu vernichten scheint, . . in der vollendetsten, d. h. in der endlichsten Form darzustellen, das ist die höchste Aufgabe in der Kunst“[3])*). Gott, der grosse Ironiker leistet diese Aufgabe in der Schöpfung und im Weltprozess: In der Schöpfung am vollkommensten im Menschen, denn „die Wege der Schöpfung gehen nicht vom Engen ins Weite, sondern vom Weiten ins Enge“[4]); im Weltprozess durch die göttliche Torheit, die absolute Paradoxie des Kreuzes Christi[5]). Die Gottheit Gottes besteht eben in der Kraft dieses Widerspruches „dieser Absurdität, wenn man will, zugleich der bejahende und verneinende zu sein und dabei doch nicht auseinanderzugehen, sondern zu bleiben, der er ist“[6]). In diesem Protest gegen den „Satz des Widerspruchs, wie er ge-

*) Wir hatten oben gezeigt, wie moralische und intellektuelle Motive Schelling auf dem Wege der Ideenlehre zur Ueberwindung der ursprünglichen (ästhetischen) Lehre von der unmittelbaren Anschauung des Unendlichen im Endlichen führte. Hier leitet der ästhetische Begriff der Ironie selbst den Fortschritt: Die Anschauung darf bei keinem einzelnen Endlichen stehen bleiben. Jedes einzelne ist gesetzt, um wieder aufgehoben zu werden. Die Wahrheit des Endlichen ist nur ironisch zu verstehen. Absolute Wahrheit ist allein der Ironiker, der sich im Endlichen anschauen lässt, Gott. Auch hierin liegt ein Sieg Fichtes über den ästhetischen Idealismus in seiner ursprünglichen Form.

[1]) 2, IV, 24.
[2]) 25.
[3]) 25.
[4]) 2, I, 494.
[5]) 2, IV, 24.
[6]) 25.

meinhin verstanden wird“[1]) konzentriert sich das religiöse Bewusstsein des Idealismus, mit dem Christentum in gemeinsamem Kampf gegen die natürliche Vernunft zu stehen: Das Negative in der dialektischen Methode ist Negation des natürlichen Wissens*). In der Lehre von der „Verstellung“ der Potenzen liegt eine doppelte Beurteilung der Schöpfung: Sie ist eben so sehr Offenbarung wie Verhüllung Gottes. Dadurch wird sie Erklärungsgrund von Heidentum und Unglaube; denn diese sind nach Schelling der Erklärung bedürftig, nicht Monotheismus und Glaube (s. u.)

3) Solange Schelling den Weltprozess als Personalisierung Gottes auffasste, hatte die Frage nach einem Motiv der Schöpfung keinen Sinn. Der Anfang war Urzufall, der Fortgang Notwendigkeit. Der Begriff des Motivs enthält aber eine Synthese von Freiheit und Notwendigkeit, die im Grunde nur ethisch zu erfassen ist, begrifflichem Erkennen aber widerstrebt. Die Beschreibung kann daher nur beide Seiten einzeln zur Darstellung bringen und muss die Erfassung der Einheit einer intellektuellen Anschauung ethischer Art überlassen. Unter dieser Voraussetzung müssen Schellings Ausführungen über das Motiv zur Weltschöpfung betrachtet werden. — Was das Moment der Freiheit betrifft, so spricht es Schelling deutlich aus, dass eigentliches Motiv nur die Kreatur sein kann, da sie etwas ist, was ohne den Schöpfungsprozess nicht sein könnte[2]). In etwas anderer Wendung wird dieser Gedanke näher so be-

*) Die Voraussetzung dieser ganzen Gedankenreihe ist Kants Nachweis der Widersprüche, in die die Anwendung der Reflexionsbegriffe auf das Transscendente führt. Freiheit und Geist sind dem Verstand unerfassbar, denn sie sind das Transscendente. Der Geist ist das absolute Wunder, wie es Hegel ausdrückt. — Die dialektische Methode ist kein „Einbruch der Romantik“ in den Idealismus Kants, sondern seine folgerichtige Fortführung.

[1]) 2, IV, 25.

[2]) 2, III, 277.

stimmt, dass Gott das Sein aus der unbewussten Seligkeit in der substantiellen Einheit der Potenzen herausreisst und dem Werden und Leiden anheimgibt, damit es in bewusster, selbstgesetzter Einheit und Seligkeit bei ihm lebe. Denn eine unbewusste Seligkeit ist als keine zu achten, und „für das, was nicht Gott ist, ist entweder überhaupt kein Teil an göttlicher Freude oder es kann nur durch Schmerz zur Freude, durch Leiden zur Herrlichkeit gelangen“ [1],*). In diesem Satz ist einerseits mit voller Klarheit ausgesprochen, dass für Gott eine derartige Notwendigkeit nicht existiert; andrerseits hat er doch ein Verhältnis zum Sein: es ist sein Sein. Und das führt zu dem Moment der Notwendigkeit in der Schöpfung. Schelling beschreibt diese Seite in einer von ihm selbst als kühn bezeichneten, an theosophische Gedanken anknüpfenden Wendung folgendermassen: In seinen drei Potenzen hat Gott Anfang, Mitte und Ende ewig in-ein-ander. Da bei dieser Unlösbarkeit der Versuch Gottes, sich in seinen verschiedenen Gestalten zu erfassen, sofort von einer Gestalt in die andere treiben würde, käme so nur eine rotatorische, zu keinem Ziel führende und darum unselige Bewegung heraus. Erst wenn Gott Anfang und Ende wirklich auseinanderbringt, hat er sich selbst in den verschiedensten Gestalten seines Wesens [2]). Wird diesem Gedanken die theosophische Färbung genommen, so kommt er auf den schon öfter berührten der bewussten, durch Ueberwindung einer Negation sich vollziehenden Selbstsetzung heraus. Nur dass diese Selbstsetzung jetzt nicht als Mittel der Selbstbewusstwerdung Gottes gedacht werden darf, sondern als innergöttliche, bewusste Realisation der Liebe, das

*) Dieser Satz ist zugleich eine charakteristische Formulierung des Schellingschen Pessimismus, der sich schon auf den ursprünglichen Naturprozess, also auf die Entstehung der Ideenwelt bezieht, nicht erst auf die Welt nach dem Fall.

[1]) 1. X, 266.

[2]) 2, III, 275.

heisst aber trinitarisch*). Aus Liebe zur Kreatur um der freien innergöttlichen Liebesgemeinschaft willen schuf Gott die Welt.

4) Von einer frei gesetzten innergöttlichen Liebesgemeinschaft kann nur da gesprochen werden, wo eine relative Selbständigkeit der göttlichen Potenzen vorausgesetzt wird. Das ist aber wiederum nur denkbar, wenn Gott in jede der drei Potenzen einen besonderen Willen legt, wenn er ein andrer ist als der, der den Willen der ersten Potenz aktualisiert, ein andrer als der, der die zweite Potenz in Gegensatz stellt zur ersten, ein andrer endlich als der, der auf die Einheit beider hinwirkt. Nur wo ein selbständiger Wille ist, ist Persönlichkeit. Vor der Spannung der Potenzen ist zwar eine ewige Einheit, aber keine Dreieinigkeit, denn es ist hier kein Raum für einen besonderen Willen; es fehlt der besondere Gegenstand. Das ewige Wort bleibt unausgesprochen; denn noch hat Gott den Willen des Grundes, den es bereden und gestalten soll, nicht walten lassen. Erst wenn die erste Potenz sich ins Sein erhoben hat, ist die zweite gezwungen, sich im Gegensatz zu ihr wiederherzustellen. Schelling wendet auf diesen Vorgang den Begriff der Zeugung des Sohnes an. „Nun kann aber die Handlung, in welcher irgend ein Wesen ein anderes sich Homogenes ausser sich — nicht als unmittelbar wirklich, aber so setzt, dass es in einem notwendigen und unablässigen Aktus sich selbst verwirklichen muss, . . . nur Zeugung genannt werden“ [1]). Mit der Vollendung des Naturprozesses ist die Zeugung vollendet [2])**). Der Sohn hat

*) Der Gedanke ist bei Schelling in diesem Zusammenhange nicht ausgeführt, liegt aber der gesamten trinitarischen Konstruktion zweifellos zu Grunde.

**) Es muss hierbei im Auge behalten werden, dass es sich um den ursprünglichen Naturprozess, die vom gegenwärtigen Zeitstandpunkte aus überzeitliche und relativ innergöttliche (s. u.) Entfaltung der Ideenwelt handelt.

[1]) 2, III, 312.

[2]) 318

jetzt einen eignen Willen; aber dieser sein Wille ist ja der eigentliche Wille des Vaters, der hinter der Verstellung der Potenzen steht: „Das Wesen des Sohnes ist, der Wille zu sein, der nicht das Seine sucht. Der Sohn hat gleichsam keinen eignen Willen, sondern sein Wille ist eigentlich nur . . . der wahre Wille des Vaters, den dieser nicht unmittelbar zeigen kann, und den er daher in den Sohn legt“ [1]). Der Wille des Geistes ist erst mit der vollendeten Zeugung des Sohnes realisiert; er kann nicht kommen, ehe der Sohn nicht verklärt ist. — Die wissenschaftliche Entwicklung ist jetzt an dem Punkt angekommen, wo der Monotheismus nicht mehr bloss als Begriff, sondern als Dogma behauptet werden muss, d. h. als ein Satz, der eine bewusste Negation in sich trägt, nämlich die einer Vielheit in Gott. Erst nach der Zertrennung der Potenzen ist die Einheit als Einheit gesetzt [2])*).

---

*) An dieser Trinitätslehre ist bemerkenswert:

1) Die durch den Potenzbegriff ermöglichte eigenartige Synthese von ökonomischer und immanenter Trinität.

2) Die Ueberwindung des Gegensatzes von Immanenz und Transscendenz Gottes durch den festen Zusammenschluss von trinitanischem und kosmischem Geschehen ohne Verwischung der Transscendenz des göttlichen Selbst.

3) Die im Charakter der positiven Philosophie begründete Verbindung eines empirischen ‚ökonomische Trinität‘ und eines spekulativen (immanente Trinität) Elements.

4) Die Begründung der Dreiheit in einem dreifachen Willensakt, vergl. Thomasius I. S. 105: „Es sind Akte des absoluten Willens, vermöge deren sich Gott selbst . . . dreifach . . . setzt, und eben weil es Willensakte sind, begründen sie einen wirklichen Unterschied.“

5) Die Verwandtschaft mit kenotischen Formeln, die z. B. bei Hofmann direkt als Abhängigkeit zu erweisen ist. Vergl. Schriftbeweis, Lehrganze II, 1: „Die ungleich gewordene Dreieinigkeit ist es, welche mit ihrer ersten Selbstbetätigung den Anfang der geschichtlichen Verwirklichung des ewigen Gotteswillens gesetzt hat.“

[1]) 2, III, 325.

[2]) 287.

3. Das Ende des Naturprozesses und der Anfang der Geschichte.

a. Der Mensch als Centralidee.

1) Ziel des Naturprozesses ist es, dass die ausser sich, aus ihrer Potentialität gebrachte erste Potenz in sich zurückgebracht werde. Dadurch entsteht „das zu sich selbst Gekommene, seiner selbst Bewusste“ [1]). „Der ganze Prozess ist nur ein Zu-sich-Kommen dessen, was im Menschen das seiner selbst Bewusste ist“ [2]). Der Naturprozess ist werdendes Bewusstsein, der Mensch gewordenes. Mit seiner Geburt ist die Natur als solche vollendet, die Möglichkeit ihrer Organisation erschöpft [3]). Denn im Menschen sind die drei Potenzen in ihrer Einheit: Gott realisiert im Geschöpf. „Weil die Gottheit nur im Menschen ihr Ziel und ihre Ruhe findet, darum ist ihr soviel an dem Menschen gelegen“ [4]). Nur in des Menschen Innern, nicht in der Spannung der Potenzen, im Naturprozess, ist Gott als Gott zu finden [5]). Durch die Zertrennung der kosmischen Kräfte leuchtet er nur hindurch, in den Menschen strahlt er „radio directo“ hinein und hat ein unvermitteltes Verhältnis zu ihm [6]). Schellings Anthropologie ist zusammengefasst in den Satz: „Die reine Substanz des menschlichen Bewusstseins ... an sich ist das natürlich Gott Setzende“ [7]). In diesem Satz ist ein Dreifaches zu betrachten: I. Von dem menschlichen Bewusstsein ist allein die Rede, denn „der ursprüngliche Mensch ist wesentlich nur Bewusstsein“ [8]). Er ist ja das vollkommen zu sich selbst Gekommene;

---

[1]) 2, III, 287.
[2]) 288.
[3]) 1, X, 112.
[4]) 272.
[5]) 273.
[6]) 2, III, 344.
[7]) 2, II, 119.
[8]) 118.

etwas nicht ins Bewusstsein Verklärte würde ihm diesen Charakter nehmen. II. Die reine Substanz, und zwar an sich, „natura sua", ist das Gott Setzende; es handelt sich hier nicht um ein aktuelles, durch eine Negation vermitteltes Verhältnis des Bewusstseins zu Gott, sondern um ein unmittelbares, ursprüngliches, substantielles. III. Der Mensch ist Gott setzend, d. h. nicht nur ihn abbildend, sondern die göttliche Drei-Einheit der Potenzen im Konkreten realisierend, wiederherstellend nach der Zertrennung im Naturprozess.

2) Als Einheit der drei Potenzen ist der Mensch Geist und darum Freiheit. Denn „Prinzip des aussergöttlichen Seins kann in der Tat nur sein, was gleich Gott ist"[1]). Nicht Gott aber wie Gott ist der Mensch, darum kann er auch das Gegengöttliche genannt werden, das an Gottes Stelle sich setzen Könnende[2]). „Im Menschen ist die ganze Macht des finstern Prinzips und in eben demselben zugleich die ganze Kraft des Lichts. In ihm ist der tiefste Abgrund und der höchste Himmel"[3]). Weil er die vollendete Einheit beider Prinzipien ist, darum ist er Geist, d. h. frei von beiden*); er kann die Potenz des Grundes, die in ihm zur Basis geworden ist, wieder aktualisieren, das ist seine Freiheit. Weil aber in ihm die Einheit der Prinzipien nicht unauflöslich ist, wie in Gott, weil er nicht über den Potenzen steht, sondern ihr Produkt ist, darum ist seine Freiheit eine Freiheit zum Guten und Bösen.

*) Die unbedingte Vollendung des Naturprozesses im Menschen, gewissermassen die Absolutheit des Menschen im Verhältnis zu den Naturwesen, wird aus dem Bewusstsein des Menschen abgeleitet, infolge seiner Freiheit von beiden im Naturprozess wirksamen Prinzipien nicht nur über der Natur, sondern auch gegen die Natur stehen zu können. Ohne eine derartige naturphilosophische Absolutheitskonstruktion wird eine geschichtsphilosophische nie möglich sein (s. u.)

[1]) 2, I, 421.

[2]) 461.

[3]) 1, VII, 363.

3) Der ursprüngliche Naturprozess erreicht sein Ziel; er ist von Gott gesetzt und normgemäss Sein Resultat ist die Ideenwelt, d. h. das System der Indifferenz von erster und zweiter Potenz, von Subjektiven und Objektiven in der dritten Potenz, dem Geist. Im absoluten Indifferenzpunkt steht der Mensch. In ihm sind beide Reihen zusammengefasst; er ist ihr Einheitspunkt, die Centralidee, die Idee κατ' ἐξοχήν. Er vermittelt die allgemeine Idee, die unter dem Exponenten des Reelen steht, die Natur, mit der ideell potenzierten Idee, der Geisterwelt[1])*). Weil die Natur in ihm ihren Einheitspunkt hat, steht er in einem Machtverhältnis zu ihr, an das die magischen und alchemischen Irrungen eine Erinnerung zeigen und das in den Offenbarungswundern seine Wiederherstellung fand[2]). Und „wie die Vielheit der Dinge in der Natur nach einer Einheit strebt und nur in dieser Einheit sich selbst vollendet und gleichsam glücklich fühlt, ebenso auch die Vielheit in der Menschenwelt"[3]). Ihre Einheit aber ist Gott[4]). Von dieser Welt der Idee ist „die Immanenz der Dinge in Gott schlechterdings zu behaupten"[5]). Sie ist aussergöttlich nur im Sinne von praeter nicht von extra deum[6]).

---

*) Der Begriff der Geisterwelt ist höchst charakteristisch für das Verhältnis der zweiten und dritten Potenz. Solange Schelling beide nicht unterschied, stand der Natur als der reellen Reihe die Geschichte als ideelle gegenüber. Der Begriff einer Geisterwelt existierte nicht. Als aber die dritte Potenz aufgestellt und die Geschichte vom Sündenfall hergeleitet wurde, gewann die zweite Potenz die Bedeutung des Spirituellen und wurde zur Konstruktion einer Welt von untergeistigen Wesen mit überwiegender Idealität und zugleich zur Begründung der Unsterblichkeit der Seele verwandt.

[1]) 2, IV, 292.
[2]) 2, III, 362.
[3]) 1, VII, 460.
[4]) 461.
[5]) 2, III, 353.
[6]) 352

b, Der Fall der Ideenwelt als übergeschichtliche Voraussetzung der Geschichte.

1) „Die Schöpfung war vollendet, aber sie war auf einen beweglichen Grund gestellt"[1]). Auf die Freiheit des Menschen. „Gott schlägt die Freiwilligkeit des Geschöpfs so hoch an, dass er das Schicksal seines ganzen Werkes von dem freien Willen des Geschöpfes abhängig machte"[2]). Gott will nicht die willenlose, unbewährte Seligkeit des Geschöpfes[3]). Das Weltgesetz der Nemesis duldet nicht irgend eine Unentschiedenheit, nachdem die Potenz aller Zweideutigkeit aus ihrer Verborgenheit emporgestiegen ist. Nur wenn alle Dunkelheit in Licht verklärt ist, kann der Prozess zu seinem Ende kommen. Insofern kann man sagen: „Gott selbst dringt gleichsam unaufhaltsam" darauf hin[4]); „vermöge des bloss natürlichen Willens musste er (der Fall gleichsam geschehen"; „damit alles immer näher eingeschränkt werde, eine immer grössere Begreiflichkeit entstehe"[5]). Dennoch liegt hier keine eigentliche Notwendigkeit vor und a priori beweisen lässt sich der Fall nicht[6]). Das Problem der Motivation ist dasselbe wie bei der Schöpfung und die Lösung durchaus entsprechend.

2) Die Freiheit des Menschen liegt darin, dass er tun kann, was Gott tat, als er zu schaffen begann: Die Potenzen in Spannung setzen. Und wie dem Schöpfer sich in der zweideutigen Natur der ersten Poteuz die Möglichkeit eines anderen Seins zeigte, so geht in der Kreatur die Lockung, zu sein wie Gott, auch von dieser Potenz aus. Wie endlich die Schöpfung eine Verstellung des Schöpfers ist, so trägt die Versuchung den Charakter

[1]) 2, III, 359.
[2]) 359.
[3]) 2, II, 144.
[4]) 2. III, 359.
[5]) 360.
[6]) 359.

des Betruges[1]). Denn es ist ein Irrtum, wenn der Mensch glaubt, Herr der Potenzen bleiben zu können, auch wenn er sie in Spannung gesetzt hat. Das Prinzip der Subjektivität, das im Potenzzustand die Basis aller Kreatur ist, sucht alle Kreatur zu vernichten, sobald es sich erhoben hat und entzündet ist. Solange der Mensch sich als allgemeines Wesen will, bleibt er im Zentrum und ist Herr der Potenzen. Sobald er sich als individuelles Wesen zum Herrn der Potenzen machen will, gerät er unter die Herrschaft des Nichtsein-Sollenden, d. h. Potenzbleiben-Sollenden. Die Sünde ist nicht etwas Negatives, aber auch nicht etwas absolut Positives, sondern das Nicht-Seieude, das ins Sein will und darum Lüge[2]).

3) Der Fall ist geschehen; der ganze Zustand der Welt bezeugt es; denn der Fall der Centralidee hat kosmische Bedeutung. Nachdem das Bewusstsein, in dem alles Einheit und Bestand haben sollte, zerrissen war, entstand die äussere, zerrissene Welt, die ihre Innerlichkeit verfehlt hat; es entstand die falsche, bloss scheinbare Zeit, die, von ihrer wahren Zukunft abgeschnitten, in trauriger Einförmigkeit nur immer sich selbst wiederholt[3]). In diesem Sinne hat Fichte recht, dass der Mensch die Welt setzt, nämlich diese, von der Idee abgefallene, in den Gegensatz von Einzelheit und Abstraktion zerfallene, unter die Herrschaft der Subjektivität geknechtete Welt, die unter dem Gesetz der Vergänglichkeit steht, für das Raum, Zeit und Kategorieen nur verschiedene Ausdrucksweisen sind. „Die ganze Erde ist eine grosse Ruine“[4]). Zerrissen ist durch den Fall auch die Einheit des idealen Menschen. Er wollte sich selbst als Einzelwesen; nun verfällt er dem Prinzip der Vereinzelung. Indem er sich als Individuum setzt, ist eine unbegrenzte Möglichkeit gleichberechtigter individueller Willen gegeben, deren

---

[1]) 2, II, 151.
[2]) 1, VII, 366.
[3]) 2, III, 352.
[4]) 1, IX, 33.

jeder nur eine Realisierung jener überzeitlichen Selbstsetzung ist. Und dieser „unergründliche Akt der Ichheit eines jeden ist zugleich der Akt, durch den für ihn diese Welt, — die Welt ausser der Idee — gesetzt ist“[1]). Mit der Individuation ist auch die Notwendigkeit des Todes gegeben. Kein einzelner erreicht die Idee des Menschen, darum muss im Tode abgeworfen werden, was nicht Mensch in ihm ist. „Die Notwendigkeit des Todes setzt zwei absolut unverträgliche Prinzipien voraus, deren Scheidung der Tod ist“[2]). Diese Prinzipien sind nicht etwa Leib und Seele, — der Begründer der Naturphilosophie hat die Vorstellung einer unsterblichen Seele ohne Naturbasis von vornherein überwunden — sondern das wahrhaft Seiende und das Nicht-Seiende, das ins Sein sich erheben will[3])*). — Von der durch den Fall gesetzten Welt ist nun in der Tat zu behaupten, dass sie aussergöttlich ist im Sinne von extra Deum. Schelling drückt dies auch so aus, dass er sagt, die Ideenwelt ist ideell gesetzt durch den Fall. Sie hat keine Realität wie die Erscheinungswelt keine Idealität hat. Sie hat nur noch

*) In der ursprünglichen Autonomie des menschlichen Geistes hatte Schelling den Einheitspunkt von Kants theoretischer und praktischer Philosophie gefunden. (s. o.) Auf dem Boden des Identitätssystems sah er in der Fassung, die Fichte diesem Prinzip gab, Subjektivismus und nannte das sich selbst setzende Ich Prinzip des Sündenfalls. Dadurch gewann er in dem irrationalen Moment der beiden Kantischen Kritiken einem dem früheren entgegengesetzten Einheitspunkt: Die Autonomie des menschlichen Ichs ist nicht Vernunft, sondern gegen die Vernunft. Die intelligible Freiheit ist Selbstsetzung des individuellen Ichs und, insofern des individuellen, das radikale Böse. Und die in Raum, Zeit und Kategorien eingeschlossene Welt des theoretischen Ichs ist allerdings durch dieses gesetzt, aber eben darum der wahren Wirklichkeit, die jenseits dieses Raums, dieser Zeit und dieser Kategorien steht, entgegengesetzt. Kants Kritik hat religiöse Bedeutung, weil sie die subjektive und darum sündhafte Entstehung der Erscheinungswelt aufgedeckt hat.

[1]) 2, I, 464.

[2]) 1, VII, 474.

[3]) 474.

eine Existenz im Bewusstsein; aber seit dem Fall herrscht das Prinzip der Bewusstlosigkeit. Idealität und Realität sind auseinandergerissen, die göttliche Indifferenz ist zerstört. Gott ist nicht mehr mit seinem Willen in der Welt.

4) Nicht mehr mit seinem Willen ist Gott in der Welt, sondern als Unwille oder Zorn. „Gott wirkt noch diese Welt, aber nicht, wie ursprünglich, ihr So-Sein . . , er wirkt also nur die Substanz dieser Welt, nicht ihre Form, soweit sie eine aussergöttliche ist“ [1]). Der nach seiner Wiedererhebung durch den Menschen kreaturfeindliche, zerstörende Wille des Grundes ist das Prinzip des göttlichen Zornes*). Es ist das Recht der aktualisierten Subjektivität, die Kreatur zu zerstören, und „dies ist die tiefe Lehre der Schrift vom göttlichen Zorn, die eine verflachende Auslegung vergebens auszulöschen gesucht hat“ [2]). Im Zusammenhang der trinitarischen Erörterungen kann dies auch so ausgedrückt werden, dass Gott kein Vaterverhältnis mehr zu Welt hat; denn nur durch die Zeugung des Sohnes im Weltprozess ist er Vater; aber durch den Fall hat ja der Sohn, d. h. der Wille der zweiten Potenz seine Herrschaft über das Sein verloren, Wort und Licht sind verschlungen von Regellosigkeit und Finsternis, und mit dem Wort auch der Geist. Es ist wie im Beginn des Naturprozesses: Die erste Potenz ist im Aktus, die zweite und dritte sind in der Potenzialität. Zwar die innergöttliche Bedeutung der Potenzen ist geblieben: Sie können nicht aufhören, an sich Persönlichkeit

*) An diese Lehre knüpft auch Schellings Satanalogie an. Der Satan ist ihm eben jener durch den Fall aktualisierte Wille des Grundes, dessen Charakter Zweideutigkeit ist. Insofern er ist, ist er das Nicht-sein-Sollende, insofern er nicht ist, ist er die Basis alles Seins. Im übrigen kann die Satanologie, deren Ausführung an Göthes Zeichnung des Mephistopheles erinnert, hier übergangen werden, da sie nur ein konkreter Ausdruck für den einheitlichen Willen des irrationalen Grundes ist, und auf die Konstruktion der Religionsgeschichte keinen Einfluss geübt hat.

[1]) 2, III, 372.

[2]) 373.

zu sein und das Bewusstsein ihrer Gottheit zu behalten [1]). aber um ihre Herrschaft über das Sein wiederzuerhalten, bedarf es eines neuen Prozesses, der Geschichte.

Zweiter Abschnitt:

Die Religionsgeschichte *).

A. Die Mythologie.

I. Der Ausgangspunkt, die absolut vorgeschichtliche Zeit, und der Uebergang zur Geschichte.

1) Die Geschichte ist im Grunde Religionsgeschichte: Diese Voraussetzung Schellings folgt unmittelbar aus seiner Anthropologie: Das menschliche Bewusstsein ist seiner Substanz nach das Gott Realisierende. Durch den Fall ist die Unmittelbarkeit verloren gegangen. Durch die Geschichte soll es zu einer bewussten Setzung Gottes kommen. Sie ist der Prozess, in dem das Bewusstsein das mittelbar wird, was es unmittelbar war: Religiös im absoluten Sinn. Der kulturelle Prozess hat allenthalben seine Wurzeln im religiösen und mündet in seiner Vollendung in ihn ein;

*) Die in diesem Abschnitt gegebene Darstellung von Schellings religionsgeschichtlicher Konstruktion soll die konkrete Grundlage und Veranschaulichung der prinzipiellen Ausführungen des dritten Abschnitts sein. Ihr Zweck liegt also im Wesentlichen nicht ihr selber. Das gilt namentlich für die Mythologie, deren empirisches Material fast in allen Punkten von den modernen Forschungen überholt ist, obwohl auch sie eine Fülle geistreicher und tiefsinniger Beobachtungen enthält, von denen, wie Pfleiderer richtig bemerkt, manche gelehrte Armut zehren könnte. – Im Uebrigen ist die Schellingsche Konstruktion ungleich lebensvoller und reicher als die Hegelsche, die für gewöhnlich als der Typus einer konstruierenden Religionsgeschichte angesehen und abgelehnt wird. Schellings Voluntarismus wird der historischen Mannigfaltigkeit und Verschlungenheit viel gerechter als Hegels logische Kategorien.

[1]) 2, III, 368.

er kann selbst unter dem Gesichtspunkt der Religionsgeschichte betrachtet werden. — Die Voraussetzung aller Geschichte ist das übergeschichtliche [1]) Faktum des Falls der Ideenwelt. Aber sein unmittelbarer Erfolg ist noch nicht wirkliche Geschichte, sondern erst mögliche, d. h. ein vorgeschichtlicher Zustand: Vorgeschichtlich nicht im Sinne von Prähistorisch, sondern objektiv, insofern in ihm nichts geschieht, was über naturhafte Funktionen hinausgeht; es ist dieser Zustand als eine Art Ewigkeit zu denken, die erst durch die geschichtliche Zeit als Zeit, nämlich als Vergangenheit gesetzt wird. Die scharfe Abgrenzung der geschichtlichen Zeit von der vorgeschichtlichen ist für die Geschichtsphilosophie von grosser Bedeutung, denn dann hat man nicht mehr eine grenzenlose, in der Vergangenheit sich verlierende Geschichte, sondern wirklich, nämlich qualitativ von einander geschiedene Zeiten. Es fehlt nicht mehr „am Besten, nämlich am Anfang“ [2]). Die Notwendigkeit, einen vorgeschichtlichen Zustand anzunehmen, ist darin begründet, dass jede Geschichte zum mindesten eine Zweiheit von Prinzipien voraussetzt, die miteinander ringen. Durch den Fall ist das Bewusstsein aber unter die Herrschaft der ersten Potenz geraten, von der es zunächst festgehalten wird, und zwar in einem Zustande, der demjenigen der völligen Bewusstlosigkeit vor Beginn des Naturprozesses analog ist. Es ist die allem Konkreten, Bewussten, Geistigen feindliche Natur des aktualisierten Grundes, die darin zur Erscheinung kommt. Von dieser Menschheit, die in ruhiger, noch unerschütterter Einheit lebt und deren Einheit, wie beim Menschen der Idee, Gott ist, kann ein ursprünglicher Monotheismus behauptet werden, freilich ein relativer. Denn dem Bewusstsein war die Möglichkeit eines anderen Gottes zwar noch nicht erschienen, aber faktisch war sie da. Dem Monotheismus fehlte die Allheit, er war insofern

[1]) 2, I, 184.
[2]) 232.

ein mythologisch afficierter, „der Sache nach wahrer Polytheismus, weil er die Möglichkeit anderer Götter nicht aufhebt“[1]). „Der Polytheismus war über die Menschheit verhängt, nicht um den wahrhaft Einen, sondern um den einseitig Einen, um einen bloss relativen Monotheismus zu zerstören“[2]).

2) Die vorgeschichtliche Zeit war zu Ende, sobald die zweite Potenz begann, ihre Wirkungen auf das Bewusstsein auszuüben, um die Herrschaft der ersten zu brechen. Es kam die Zeit des Uebergangs, die erfüllt war „von jenen ungeheuren Erschütterungen des menschlichen Gemüts und Bewusstseins, welche die Göttervorstellungen der Völker erzeugten“[3]). Der Völker — denn mit der beginnenden religiösen Verwirrung ist das Auseinandergehen der einheitlichen Menschheit in Völker verbunden. Es gibt nichts was ein Volk unwiederbringlich vom andern scheiden kann als die Mythologie, die das innerste Wesen des Geistes bestimmt[4]). Auch die Sprache, der unmittelbare Ausdruck des Geistes, ist von der Mythologie abhängig. Das ist typisch geschildert in der Geschichte vom Turmbau zu Babel, die eine wirkliche Erinnerung an jenen Moment zeigt, wo die zweite Potenz dem Bewusstsein von ferne erschien und eine Angst die Menschheit ergriff, auseinanderzufallen[5]*). Heidentum gleich Völkertum gleich Sprachverwirrung[6]). Der Uebergang in die Geschichte vollzieht sich nun so, dass jedes Volk sich aus der allgemeinen Menschheit löst, sobald die Stufe des mythologischen Prozesses ge-

*) Vergl. Hofmann. „Lehrganze“ IV, 4: „So muss ein Ereignis eingetreten sein, durch welches sich die Familie der Menschen in die Vielheit der Völker geschieden hat.“

[1]) 2, II, 127.
[2]) 139.
[3]) 2, III, 380.
[4]) 2, II, 94.
[5]) 2, I, 105.
[6]) 105.

kommen ist, deren Repräsentant es zu werden bestimmt ist[1]). Doch beschränkt sich der mythologische Prozess nicht auf die Hauptträger der Entwicklung, sondern bei jedem Fortschritt findet ein Mitschwingen des ganzen Menschheitsbewusstseins statt, dessen Spuren sich allenthalben bei Völkern finden lassen, die entweder eine höhere Stufe darstellen oder an der Hauptentwicklung keinen Anteil haben. Die Hauptentwicklung selbst ist bedingt durch das successive Hervortreten der im Urbewusstsein vereinigt gewesenen Potenzen, die nur successiv sich wiedervereinigen[2]), und zwar in einem ununterbrochenen Kampf der zweiten, vorwärts treibenden Potenz gegen die erste, widerstrebende, ein Kampf, der erst sein Ende findet, wo die dritte vollkommen realisiert ist. Insofern die Potenzen trinitarische Bedeutung haben, ist dieser Prozess, der im menschlichen Bewusstsein sich abspielt, ebenso ein theogonischer, wie der ursprüngliche Naturprozess und in seinem Resultate ihm analog. Die „verschiedenen Momente des theogonischen, Mythologie erzeugenden Prozesses an den successiven Mythologieen der Völker nachzuweisen, dies ist . . . der eigentliche Gegenstand einer Philosophie der Mythologie“[3]).

II. Der mythologische Prozess.

1. Erste Epoche: Relativ vorgeschichtliche Zeit. Uranos.

Der erste Ansturm der zweiten Potenz ist unfähig, die Herrschaft der ersten zu überwinden. Diese behauptet sich, wird aber in der Rotation, die das Gleichgewicht der Kräfte mit sich bringt, gleichsam zerrissen in einzelne Centra, wie die Basis des Naturprozesses in die Himmelskörper: Es entsteht die Astralreligion, die nach

[1]) 2, III, 381.
[2]) 395.
[3]) 381.

der griechischen Benennung als Uranosdienst bezeichnet werden kann. Wie aber die Sterne „nicht unorganische Wesen, nicht Stein, nicht Pflanze, nicht Tier", sind, so wurde auch „nicht die Natur, sondern was noch vor oder über der Natur ist", in ihnen verehrt[1]). Es ist unmöglich anzunehmen, dass die Sterne erst für etwas anderes gehalten und zu Göttern gemacht wurden: „Als könnte der Mensch sich zum Gott machen, was er wollte"[2]). Er war gleichsam der Natur entrückt, ekstatisch, ausser sich gesetzt durch die Herrschaft jenes Prinzips: „Aber das Umgekehrte für möglich halten, ihn erst in demselben freien und besonnenen Verhältnis zur Natur zu denken, in welchem wir uns jetzt befinden — ihn also die Sterne z. B. als blosse Naturgegenstände empfinden und hernach erst sie willkürlich vergöttern lassen — dies kann man nicht anders als absurd nennen"[3]). Die Astralreligion ist das System des Zabismus, das noch in relativ vorgeschichtlicher Zeit liegt, da der fremde Gott abgewiesen ist. Der entsprechende Kulturzustand ist das Nomadentum. Dem späteren Bewusstsein ist Uranos der Gott des goldnen Zeitalters, des noch ungespaltenen, sich in seiner schlechthinnigen Abhängigkeit vollkommen frei fühlenden Bewusstseins[4]). Darum wurde sein Untergang als das früheste Leid empfunden, wofür allerorten Klagelieder zeugen. „Durch die ganze Mythologie geht die Wehklage um den verlorenen Gott, die Sehnsucht folgt ihm und ruft ihn zurück"[5]).

2. Zweite Epoche: Perser, Babylonier, Araber. Urania.

Die zweite Potenz wirkt darauf hin, die erste in den Potenzzustand zurückzuführen, zur Basis, Materie ihrer

[1]) 2, II, 175.
[2]) 184.
[3]) 184.
[4]) 183.
[5]) 273.

eignen Realisierung zu machen. Etwas macht sich zur Materie eines Höheren heisst aber für das mythologische Bewusstsein: es macht sich zur Mutter desselben. Jeder wirkliche Uebergang in der Mythologie geschieht durch ein weiblich-Werden des Gottes, ein Mutter-Werden für den kommenden Gott[1]). So wird Uranos zu Urania. Mit Urania ist der wirkliche Anfang des Prozesses gegeben; sie wird von den ältesten Völkern verehrt: Als Mitra der Perser, wo sie aber durch Reaktion des Zoroaster sehr bald zurückgedrängt wurde, als Mylitta der Babylonier, als Astarthe der Bewohner von Felix-Arabia. Während aber bei den Persern durch jene Reaktion das Kommen des neuen Gottes verhindert wurde, während bei den Babyloniern der fremde Gott immer nur als ein fremder, kommender empfunden wird, ist bei den Arabern schon von einem Sohn der Göttin die Rede. Aber die Macht, die das Bewusstsein bis dahin beherrschte, lässt den Uebergang zu dem fremden Gott als Frevel erscheinen, was sich in vielerlei Handlungen zeigt, die unmöglich als symbolisch, d. h. frei überlegt, zu verstehen sind, sondern nur als inspiriert, d. h. durch innere Zustände des Bewusstseins erfordert[2]). So der öffentliche, solemne, einmalige Ehebruch jeder babylonischen Frau im Tempel der Mylitta mit einem Fremden — dem fremden Gott; denn das weiblich-Werden des Uranos wird als Entmannung vorgestellt und „das Bewusstsein ist in diesem ganzen Prozess so eins mit dem Gott, so verwachsen mit ihm, dass es alles, was ihm selbst widerfährt, empfindet als ob es dem Gott widerfahren und umgekehrt“[3]). Daher Hierodulen, Verschnittene, mann-weibliche Götterbilder, Männer in Weiberkleidern und umgekehrt. (vgl. die alttestamentlichen Verbote[4]).

---

[1]) 2, II, 193.
[2]) 284.
[3]) 249.
[4]) 251.

2. Dritte Epoche.

a. Erste Periode: Kananäer und Phönicier. Kronos.

Solange der zweite Gott nur als der kommende oder als Kind vorgestellt wurde, war der erste nachgibig; als die neue Potenz in Wirkung trat, richtete sich die alte Macht von neuem auf; es erscheint wieder ein männlicher Gott: der, den die Griechen Kronos nennen. Kronos ist Uranos, insofern er schon einen Gegensatz hat, also konkret, Gott einer bestimmten Zeit ist[1]). Mit der Individualisierung der Gottheit in Kronos hängt zusammen, dass hier zuerst bildliche Darstellungen des Gottes gewagt werden, von denen, dem Charakter des Kronos entsprechend, alle menschenähnlichen, geistigen Züge mit Absicht, (nicht aus Unfähigkeit) fern gehalten werden[2]). Denn der Periode des Kronos entspricht die unorganische Natur, die unförmlichen, unbearbeiteten Massen, in denen am meisten von allen Naturgegenständen der Geist ertötet scheint[3]). Seine Völker sind die Kananäer, Phönicier, Karthager, bei denen er als Baal und Moloch verehrt wird. Kronos kann den „befreienden Gott, den ein früheres Bewusstsein geboren hatte, zwar nicht mehr von dem Sein, wohl aber von der Gottheit ausschliessen, . . . so dass (dieser) gezwungen ist, der Gottheit sich zu entäussern, Knechtsgestalt anzunehmen“[4]). Ein solches dienendes Mittelwesen ist der Melkarth (Stadtkönig-Kulturbringer) der Phönicier. Damit er ihnen bleibe und von Kronos nicht auch vom Sein ausgeschlossen werde, — weil dann auch Kronos, der nur durch den Gegensatz Kronos ist, wieder Uranos würde - darum werden dem Kronos die erstgebornen Söhne geopfert[5]). Das Be-

[1]) 2, II, 287.
[2]) 293.
[3]) 293.
[4]) 307.
[5]) 322.

wusstsein empfindet die herannahende Freiheit von dem ersten Gott als eine Blut heischende Schuld[1]). Die Opfer sind Sühnopfer, der Angst des Bewusstseins entsprungen, den Gott zu verlieren. „Durch den tiefsten Irrtum des Bewusstseins erschien ihm diese Erhebung selbst als Frevel“[2]). Die dem Moloch gebrachten Sühnopfer sind eines der stärksten Zeugnisse für die Realität der die Mythologie schaffenden Macht. — Dem Melkarth entspricht der griechische Herakles, der durch göttliche Eifersucht und fremde Schuld in Knechtsgestalt versetzte, dienende und leidende Halbgott, dem alle Segnungen eines wahrhaft menschenwürdigen Daseins zugeschrieben werden und der am Ende sein menschliches Teil opfert und in reine Göttlichkeit erhoben wird[3]).

b. Zweite Periode: Phrygier und Thracier. Kybele.

Auf die Reaktion der ersten Potenz in Kronos folgt eine neue Materialisierung, die zur wirklichen Ueberwindung des ersten Gottes führt. Kronos wird Kybele, Mit ihr, der Götter der phygo-thratischen Völker, beginnt der vollkommen explicierte Polytheismus. Sie ist die magna deum mater. Ihre Erscheinung ist von Orgiasmus, der Raserei, des plötzlich frei gewordenen Bewusstseins, begleitet[4]) Der Uebergang von Kronos (Attis) wird hier immer als Entmannung vorgestellt. Entmannte Priester folgen ihr, der Phallos ist ihr Siegeszeichen[5]). Die betäubende und rasend machende Musik soll das Bewusstsein über den Verlust der ursprünglichen Einheit und das Kommen der Göttervielheit hinwegtäuschen[6]). In der Natur entspricht ihr die der Organisation zugänglich ge-

[1]) 2, II, 200.
[2]) 274.
[3]) 330 ff.
[4]) 351.
[5]) 352.
[6]) 362.

wordene Materie[1]). Sie ist die von den Bergen Herabgekommene, wie die fruchtbare Erde an den Hängen und in der Ebene sich ausbreitet[2]). Darum wird sie als Spenderin von Ackerbau und Gesittung verehrt.

c. Dritte Periode.

α. Aegypter: Typhon, Osiris, Horos.

Die ägyptische Mythologie ist nichts anderes, „als der Todeskampf des in den letzten Zuckungen liegenden realen Prinzips“[3]). Dieses wird verkörpert von Typhon, das ideelle von Osiris. Im Anfang ist das Bewusstsein in solcher Unentschiedenheit, dass es bald den Typhon, bald den Osiris unterliegen lässt. Diese Unsicherheit des mythologischen Bewusstseins wird angeschaut in einer mythologischen Gestalt, der Isis, die in früherer Zeit als Gattin des Typhon gedacht war, die mit Osiris die Ehe bricht, später als Gattin des Osiris, die aber doch den gefangenen Typhon befreit. Nur durch solche Schwankungen des Bewusstseins lassen sich die Menge der Ehebrüche und Blutschanden zwischen den heiligsten Gottheiten erklären. „Nie lässt sich annehmen, dass ein ganzes Volk oder ein grosser Teil der Menschheit frei erfundenen Vorstellungen solcher Art freiwilligen Beifall gezollt hätte“[4]). Das Resultat des Kampfes ist die Vorstellung von Osiris als Herrscher der Unterwelt, das ist: der von Osiris in die Verborgenheit gesetzte Typhon; denn in sein An-Sich, in die Verborgenheit zurückgebracht, ist ja die erste Potenz gleich der zweiten, Typhon gleich Osiris[5]). Und das Bewusstsein folgt dem Osiris, Isis wird Königin des Totenreichs, aber nicht ehe sie Horos, ihren Sohn als Herrscher der Unterwelt zurückgelassen hat[6]). Horos als

[1]) 2, II, 356.
[2]) 354.
[3]) 2, III, 401.
[4]) 2, II, 371.
[5]) 375.
[6]) 376.

Kind an der Brust der Isis ist die charakteristische Darstellung des noch in die Zukunft schauenden ägyptischen Bewusstseins [1]). Daher ist die Geschichte des Kampfes auch nicht für immer abgeschlossen, sondern sie wiederholt sich in jedem Jahreslauf. „Die ganze ägyptische Religion blieb gleichsam ein beständiger Kampf gegen das Thyphonische; sie war die immer wiederkehrende Geschichte einer wahrhaften und wirklichen Erlösung“ [2]). Zu bestimmten Zeiten wurde der mit dem Tode ringende Typhon durch Opfer versöhnt, zu anderen verspottet; und „dieser Hohn selbst ist ein Beweis, dass das Bewusstsein jene typhonische Gewalt als eine reale empfunden hatte“ [3]). (So spottet auch der Hellene über Kronos und gebraucht seinen Namen als Schimpfwort für alte schwachsinnige Männer [4]). Der ägyptischen Mythologie entspricht die Naturstufe der Tierwelt. „Die Tiere, welche kein tiefer denkender Mensch ohne ein gewisses Grauen betrachten kann, sind nichts anderes als Erscheinungen des eben geistig zu werden anfangenden blinden Naturgeistes“ [5]). — In der ägyptischen Mythologie, die mit der Dreizahl der Götter im Grunde zu dem Gott (Osiris) in drei Gestalten also zum Monotheismus fortgeschritten war, zeigt sich nun ein klares Hinausgehen über die reellen Götter des gemeinen Bewusstseins zu den intelligiblen, insofern unmythologischen und metaphysischen einer priesterlichen Theologie. Diese sind unerzeugt und unsterblich, während die Götter der Mythologie wirklich geworden sind. Die intelligiblen sind Ammon, der noch verborgene, in sich gekehrte, Phtha, der Dermiurg, Kneph, der die Einheit wiederherstellende. Ihnen allen gegenüber das sie unterscheidende und wieder zusammenfassende Bewusstsein:

---

[1]) 2, II, 379.
[2]) 388.
[3]) 387.
[4]) 2, III, 402.
[5]) 2, II, 388.

Hermes Trismegistos[1]). Es zeugt für die hohe Stufe des religiösen Bewusstseins, dass es den Priestern gelang, diese Götter so kraftvoll ins Volksbewusstsein zu tragen, dass ihnen die gewaltigsten der ägyptischen Bauwerke errichtet wurden [2]).

β. Indier: Brama, Schiwa, Wischnu.

In der indischen Mythologie ist das reale Prinzip völlig in die Vergangenheit gedrängt. Es wird ausgeschaut in Brama, dem, bild- und tempellosen, kaum mehr verehrten, verschollenen Gott. Da nun dieses Prinzip die Basis des religiösen Bewusstseins bildet, so ist in der indischen Mythologie das eigentliche religiöse Prinzip am meisten aufgegeben. Es ist dies eine Schwäche des religiösen Bewusstseins, die sich überall bei denen zeigt, die von „dem Nicht-sein-Sollenden und doch Seienden nur die Augen abzuwenden wissen, nicht aber seine Sehnen zu Saiten verwenden, aus denen der Wohlklang vollendeter, durchgeführter Wissenschaft ertönt, in denen eben darum das religiöse Bewusstsein nur noch als Ahnung, Sehnsucht unbestimmt und in unsicheren Tönen irrt“ [3]). Im gemeinen indischen Bewusstsein herrscht Schiwa, „der Gott des allgemeinen Orgiasmus“ [4]). Er ist das zerstörende Prinzip, aber nicht im bösen Sinn: Was er zerstört ist Brama, die Macht des realen Prinzips, die den Menschen in Unfreiheit erhält. An Stelle des untergegangenen Brama treten die Götter des populären Polytheismus, deren höchster Indra ist. Sie sind mit der Zerreissung des Bewusstseins durch Schiwa gesetzt und liegen unterhalb des eigentlichen mythologischen Prozesses. Die von Schiwa zerstörte Einheit wird durch Wischnu wiederhergestellt. Seine Verehrung beschränkt sich auf die höheren Kasten und be-

[1]) 2, II, 414.
[2]) 393.
[3]) 441.
[4]) 444.

wegt sich in einem abstrakten Spiritualismus. Da aber das Bewusstsein sich nicht dauernd in der geistigen Höhe zu erhalten vermag, biegt es mittelst der Inkarnationslehren ins Materielle um, das nun als ein freiwillig Angenommenes erscheint[1]). Die einzelnen Inkarnationen Wischnus gehören mehr in die Fabelpoesie als die Mythologie. Die wichtigste Folge der Zerrissenheit des indischen Bewusstseins ist die spiritualistische Mystik der Vedanta. Sie ist der Versuch, die Einheit mit Gott, die materiell zerstört ist, jenseits der Potenzen rein geistig wiederzugewinnen Die Rückkehr der einzelnen Seele in das Absolute ist das Ziel der Mystik[2]). Die gegenwärtige Welt ist als Scheinexistenz zu beurteilen. Die Maja hat die Netze des Scheins vor dem Schöpfer ausgespannt, der gleichsam in einem Augenblick der Selbstvergessenheit sich von der verführerischen Schönheit dieser Welt zur Schöpfung verleiten liess[3]): „Unstreitig der höchste Punkt, bis zu welchem der Idealismus oder die Ueberzeugung von der bloss vorübergehenden und scheinbaren Realität dieser Welt sich ohne eigentliche Offenbarung erheben konnte“[4])*). Wie im indischen Bewusstsein das Materielle der Mythologie verschwindet, so ist der Indier selbst mehr Seele als Leib. Daher eine starke Nichtachtung des Lebens, Hochschätzung des freiwilligen Todes und der Askese; alles in scharfem Gegensatz gegen den Aegypter und sein Streben nach Verewigung der Leiblichkeit. Aegyptische und indische Mythologie verhalten sich wie Leib und

*) Schelling verwendet die Lehre von der Maja, deren Art er in dem amphibolischen Charakter seiner ersten Potenz wiederfindet, mehrfach zur Darstellung seiner Lehre von der Verstellung der Potenzen in der Schöpfung, Es ist dies ein wichtiges Beispiel für die Beurteilung und Hochschätzung des indischen Idealismus durch den romantischen; (wichtig auch für die Bestimmung des Verhältnisses von Romantik und Pessimismus.)

[1]) 2, II, 460.

[2]) 479.

[3]) 482.

[4]) 482.

Seele. Ueber beiden aber steht der Geist und ihm entsprechend die griechische Mythologie.

γ. Griechen: Hades, Poseidon, Zeus.

Das Ende des mythologischen Prozesses ist, wie das Ende des Naturprozesses, der Mensch. Die griechischen Götter „stellen in der Geschichte des mythologischen Prozesses jenen Moment in der Geschichte der Natur dar, wo das Prinzip der Natur nach dem grausamen Kampf im Tierreich den sanften entzückenden, wahrhaft vergötternden Tod im Menschen — gleichsam den Versöhnungstod für die ganze Natur stirbt. Denn erst im Menschen ist die ganze Natur versöhnt“[1]. So enthält die griechische Mythologie — der römischen gesteht Schelling keine selbständige Bedeutung neben der griechischen zu — alle Elemente des mythologischen Prozesses in vollkommner Harmonie. Sie steht mit der ägyptischen und indischen auf gleicher Stufe, insofern alle drei vollständige Mythologieen sind, sie steht über beiden, insofern die dritte, geistige Potenz in ihr realisiert ist. Die griechische Mythologie ist aufgebaut auf die Dreiheit: Hades, Poseidon, Zeus: Hades, das reale Prinzip, das in die Vergangenheit gesetzt ist, der Herrscher der Toten, vor dessen Behausung selbst den Göttern graut; denn träte er hervor, so würde die Göttervielheit verschwinden[2]). Poseidon, der sich materialisierende, der Ueberwindung hingegebene, reale Gott; darum ist das Flüssige sein Element; insbesondere das Meer, dessen Wildheit und Zerrissenheit den unwilligen Gehorsam des Poseidon Zeus gegenüber ausdrückt[3]). Endlich Zeus, der Gott, in dem alle Hellenen eins sind; denn „mit ihm fängt erst hellenisches Leben und Wesen an“[4]). Er ist das Haupt

[1]) 2, III, 406.
[2]) 407.
[3]) 2, II, 581.
[4]) 590.

der Göttervielheit, der wahrhaft menschliche, geistige Gott. — Die Beurteilung der griechischen Mythologie hängt von der Analogie mit dem Naturprozesse ab. Das Resultat des ursprünglichen Naturprozesses ist die Ideenwelt. Und „die griechischen Götter entstehen dem von der Gewalt des realen Prinzips sanft und gesetzmässig sich entbindenden Bewusstsein als eine Art seliger Gesichte oder Visionen, in denen jenes — das reale Prinzip — zwar auch verschwindet, aber in seinem Verschwinden und Zergehen noch mitwirkt, um den entstehenden Gestalten die Realität, die Bestimmtheit mitzuteilen, durch welche die griechischen Götter Repräsentanten notwendiger, ewiger, bleibender, nicht bloss vorübergehender Momente, (Begriffe) sind“ [1]). Die griechischen Götter sind Ideen. Diesen Gedanken hatte Schelling schon in seiner platonischen Periode im Zusammenhange der Kunstphilosophie mit voller Deutlichkeit ausgesprochen: Die Götter der griechischen Mythologie sind für die Kunst das, was die Ideen für die Philosophie sind: Die Gegenstände der intellektuellen Anschauung. Die Mythologie ist die gemeinsame Quelle von Kunst und Philosophie. Während aber damals Schelling in der Wiedervereinigung der drei das Ideal der Zukunft sah, betrachtet er jetzt jene Trennung als den notwendigen Abschluss der Mythologie überhaupt. Denn die Entstehung der Ideenwelt im Bewusstsein befreit dieses zwar von der Potenz des Anfangs, aber durch den Fall der Ideenwelt hat der Mensch aufgehört, nur Bewusstsein zu sein. Die Ideenwelt hat nur ideelle Bedeutung; die intellektuelle Anschauung kann den reellen Bestand der Welt nicht ändern und der Idee versöhnen. Die Geistigkeit des Griechentums ist eine unmittelbare, natürliche, wie die des ursprünglichen Menschen in der Idee. Seit aber jene Unmittelbarkeit durch den Akt der Selbstsetzung zerstört ist, kann sie nicht als solche wiederhergestellt werden.

---

[1]) 2, III, 406.

Die durch einen Willensakt aussergöttlich gewordene Welt kann nicht durch einen natürlichen, mit Notwendigkeit verbundenen Prozess wieder innergöttlich werden. Zwar ist in der griechischen Mythologie das falsche religiöse Prinzip der Vorzeit beschworen und als Vergangenheit unterworfen, aber weil an diesem Prinzip die Realität des religiösen Bewusstseins hängt, ist mit ihm das eigentliche Reale der Mythologie in die Tiefe gesunken[1]). Diese geht über in den rationalen Prozess und endet mit ihm in der intellektuellen Anschauung, (s. u.) Die Stellung des Griechentums kann demnach folgendermassen charakterisiert werden: Die Macht des falschen heidnischen Prinzips über das Bewusstsein ist vernichtet, mit ihr aber jedes reale religiöse Verhältnis. An seine Stelle ist getreten ein rein ideelles Verhältnis, das in sich das Postulat eines wahren realen Verhältnisses birgt.

III. Der Abschluss des mythologischen Prozesses:

Die griechischen Mysterien.

1) Zum Selbstbewusstsein, d. h. zum Bewusstsein ihrer Grenze, ist die Mythologie in den griechischen Mysterien gekommen. Sie stehen in völliger Wechselwirkung mit dem mythologischen Bewusstsein der Griechen: Weil die griechische Mythologie das Ende des Prozesses war, kam sie in den Mysterien zum Selbstbewusstsein und weil sie in den Mysterien ihre Grenze erkannte, wurde das Bewusstsein in ihr frei vom mythologischen Prozess. — Den Uebergang von der Mythologie zu den Mysterien bildet Demeter. Sie ist Gemahlin des Poseidon und stellt als solche das zwischen Hades und Zeus schwankende Bewusstsein dar. Unfähig, auf die Dauer dem Andringen des befreienden Gottes zu widerstehen, wird sie sich des Bandes mit dem realen Gott als etwas Zufälliges, vom Wesen Ablösbares bewusst.

[1]) 2, II. 646.

In die Sprache der Mythologie übertragen: Sie setzt ein selbständiges Wesen, die Proserpina, deren Bestimmung es ist, dem realen Gott anheimzufallen. Weil sie aber einst selbst diesem angehörte, ist die Loslösung nicht schmerzlos, sie wird als Raub empfunden. Demeter ist die trauernde, zürnende Mutter, die von der Göttervielheit, die an Stelle des realen Gottes getreten ist, sich nicht trösten lassen will. Soweit gehört die Gestalt der Demeter noch der Mythologie an[1]). Inhalt der Mysterien ist nun die Versöhnung der Demeter durch die Geburt des höchsten Gottes, der an Stelle der Göttervielheit tritt, des dritten Dionysos. In den drei Dionysen treten die drei Potenzen als Ursachen des mythologischen Prozesses ins Bewusstsein. Dionysos in seiner ersten Form ist Zagreus, der wilde, Menschenopfer fordernde Gott. Aber er ist für das griechische Bewusstsein Vergangenheit; seine Gattin wird Proserpina. Der zweite Dionysos ist Bakchos; er ist der befreiende Gott des mythologischen Prozesses. Er ist in den Mysterien Gatte der Demeter, die aber auch durch ihn nicht getröstet werden kann, da er ja Anlass der Göttervielheit ist; er ist der Dionysos der Gegenwart. Erst in dem dritten Dionysos, Jakchos, findet das mythologische Bewusstsein seine Ruhe, wird Demeter versöhnt. Er ist der Gott der Zukunft und wird dargestellt als Kind an der Brust der Demeter. Ihm entspricht als Ausdruck des ihm anhängenden Bewusstseins die weibliche Gottheit Kore, die himmlische Persephone, wie Jakchos der himmlische, geistige Zagreus ist. Die Vermählung des Jakchos mit der Kore ist die höchste Feier der Mysterien. Dadurch ist das Bewusstsein ganz der Notwendigkeit des mythologischen Prozesses entkommen, „und eine neue aber nur im tiefsten Geheimnis der Mysterien als . . . zukünftig vorgestellte Welt . . . beginnt“[1]).

---

[1]) 2, III, 412 ff.

[2]) 488.

2) „Die Geschichte des religiösen Bewusstseins, oder, objektiv ausgedrückt, die Geschichte des Gottes selbst, der aus ursprünglicher Ungeistigkeit zur vollkommnen Vergeistigung sich überwunden und verklärt hat", ist Inhalt der Mysterien[1]). Aber nicht als abstrakte Lehre wurde dies gefasst, sondern als wirkliche Geschichte, die durch objektive Vorgänge dargestellt wurde. Kein abstrakter Monotheismus wurde gelehrt, der Polytheismus nicht, wie in den Philosophenschulen in ungeschichtlicher Weise bestritten. Der Monotheismus der Mysterien war ein solcher, der den Polytheismus innerlich überwunden und zur Voraussetzung hatte[2]). Nur so konnten sich die Mysterien neben der Philosophie behaupten. Dasselbe gilt für die Ethik: Keine abstrakte Ethik wurde gelehrt, sondern die Eingeweihten wurden stufenweise durch reale innere Erlebnisse aus der Tiefe der Verzweiflung und des Sterbens in die Höhe der Seligkeit und Freiheit geführt: „Allerdings waren die Mysterien abgesehen auf eine Befreiung vom Materiellen, aber zunächst von dem Materiellen der Mythologie und die durch die Einweihung erlangte Seligkeit bestand eben darin, dass die Eingeweihten, durch sie von der Notwendigkeit des mythologischen Prozesses befreit, in unmittelbaren Verkehr mit den rein geistigen Göttern gesetzt wurden"[3]). Mit der Erhebung über das Materielle war unmittelbar der Unsterblichkeitsglaube verbunden, ohne dass doch in ihm der eigentliche Inhalt der Mysterien gefunden werden kann.

3) Obwohl nun in den Mysterien der Polytheismus der Mythologie überwunden war, wurde er doch nicht angegriffen. Denn darin bestand das absolute Geheimnis der Mysterien, auf dessen Kundmachung Todesstrafe lag, dass in ihnen eine geistige Religion als Zu-

[1]) 2, III, 494.
[2]) 501.
[3]) 453.

kunft gesetzt wurde, die mit der Herrschaft des Zeus in der Gegenwart vereinbar war. Auf den exoterischen Göttern ruhte die Existenz des Staates und der ganzen Lebensordnung; darum wurde die Weissagung ihres Unterganges als ein Angriff auf den Staat selbst empfunden. Aus dieser Zwischenstellung zwischen einer öffentlichen Religion, der er für die Gegenwart unterworfen ist, und einer rein geistigen, die ihm nur für die Zukunft gezeigt wurde, erklärt sich jener tieftragische Zug, der durch das ganze religiöse Leben des Griechen unverkennbar hindurchgeht, „jenes Bewusstsein, . . dass all dieser Glanz einst erlöschen, dass diese ganze schöne Welt des Scheins einst versinken und einer höheren, truglosen Klarheit weichen werde“ [1]). So lässt Aeschylos den Prometheus von Zeus sagen: „Lang beherrscht er nicht die Götter . . . Kurz herrscht ihr neuen Götter nur und wähnt, dass Eure Burg nicht zu bezwingen sei“ [2]). „Promotheus ist der Gedanke, in dem das Menschengeschlecht, nachdem es die ganze Götterwelt aus seinem Innern hervorgebracht, auf sich selbst zurückkehrend, seiner selbst und des eignen Schicksals bewusst wurde“ [3]). „Dieses Bewusstsein seines notwendigen Endes schliesst also erst das mythologische Leben ab . . . In der Stille jener ernsten Nächte, wo der Hellene mit der Notwendigkeit zugleich der . . . Vergänglichkeit der mythologischen Vorstellungen sich bewusst wurde, . . . in der Stille dieser Nächte und dem Ernst ihrer Gedanken lag die Versöhnung der Mythologie, soweit sie innerhalb dieser selbst möglich war“ [4]).

[1]) 2, III, 517.
[2]) 510.
[3]) 2, I, 482.
[4]) 2, III, 529.

IV. Untermythologisches und Antimythologisches in der Mythologie.

1. Götter und Götzen.

Offenbar ist durch die gegebene Konstruktion der Religionsgeschichte nur ein Bruchteil der wirklich vorhandenen Religionen umfasst. Für den systematischen Aufbau ist dies allerdings belanglos; denn es kommt bei dem Prozess allein darauf an, dass die geistige Potenz im Bewusstsein zur Herrschaft gelange. Dazu genügt aber prinzipiell ihre Realisierung an einem Punkte. Die Qualität allein gilt hier. Wie in der Natur, so gehen auch in der Geschichte die Wege Gottes vom Weiten ins Enge. Ausserdem ist zu beachten, dass die Konstruktion sich innerhalb der führenden Kulturvölker Vorderasiens und der Mittelmeerländer bewegt - ausgenommen allein Indien mit seiner eigenartigen, dem Christentum am meisten verwandten Stellung in der Mythologie — die sämtlich in die israelitische Geschichte verflochten sind und in die hellenistische Kultur des Römerreichs einmünden. Dadurch ist auch eine äussere Geschlossenheit der Religionsgeschichte erreicht, die den Begriff der „Fülle der Zeit" in neuem Licht erscheinen lässt: Das Christentum ist an dem Ort, wo es in die Welt tritt, nicht nur durch die religiöse Geschichte Israels, sondern auch durch die des Heidentums positiv vorbereitet. — Dennoch muss von einer Erklärung der Mythologie verlangt werden, dass sie auch jene der Hauptentwicklung fern stehenden, sie aber quantitativ weit überragenden Erscheinungen verständlich macht. Schelling unterscheidet zu diesem Zweck zwischen Göttern und Götzen: „In dem ursprünglichen theogonischen Bewusstsein gibt es keine Götzen. Das Bewusstsein meint und will in den unwillkürlich ihm entstehenden Göttern doch eigentlich immer nur den lebendigen Gott. Aber sowie der Moment der ersten lebendigen Erzeugung vorüber ist, und diese Bilder nur noch als Erzeugnisse

und Vergangenheit dastehen, werden sie Götzen“ [1])*). Das gilt schon von dem Moment, wo der ursprüngliche Zabismus als Residuum die bloss materielle Sternenverehrung zurückliess [2]). Das gilt insbesondere vom Fetischismus, d. h. der unorganischen Massen gewidmeten Verehrung, die erstarrter Kronosdienst ist [3]). Als in dem Prozess der Moment des Kronos vorüber war, wurde sein Dienst sinnlos, und die bei ihm stehen gebliebenen Völker schieden aus der Geschichte aus Es ist durchaus falsch, diese geschichtslos gewordenen Völker mit dem vorgeschichtlichen Zustand der Menschheit zu verwechseln und den Fetischismus an den Anfang zu stellen.[4])

2. Reaktionserscheinungen.

a. China.

Die Reaktionen gegen den mythologischen Prozess entstehen aus der Bedrängnis, in die das Bewusstsein gerät, wenn der Gott der zweiten Potenz naht und die ruhige, unbestrittene Herrschaft der ersten Potenz zerstören will. Die erste dieser Reaktionen ist das Chinesentum, d. h. derjenige Teil der ursprünglichen Menschheit, der vor Mythologie und Völkerbildung stehen geblieben ist. Ein solches Ausweichen vor dem Andringen des geistigen Gottes war aber bei der allgemeinen Notwendigkeit des mythologischen Prozesses nur möglich, wenn das reale Prinzip aus der religiösen Sphäre in eine andere gedrängt wurde [5]). So tritt dem Chinesen an Stelle des Gottes der Staat, und dieser mit seinem monarchischen Repräsentanten erhält sämtliche Prädikate,

---

*) Vergleiche hierzu unten die Unterscheidung von formellen und materiellen Göttern.

[1]) 2, II, 297.
[2]) 296.
[3]) 295.
[4]) 296.
[5]) 524.

die im Zabismus der Himmel, Uranos, innehatte: „Religio astralis in rem publicam versa“ [1]) ist das chinesische Wesen, das „so unveränderlich ist und stillsteht wie der Himmel.“ „Das chinesische Bewusstsein hat sich durch jene Umwendung und Verweltlichung des religiösen Prinzips den religiösen Prozess ganz erspart, es ist gleich ursprünglich auf jenen Standpunkt reiner Vernünftigkeit gelangt, zu dem andere Völker erst durch den mythologischen Prozess hindurch gelangten“ [2]). Von einem Bewusstsein um jenen Umsturz ins Irreligiöse, durch den das himmlische Reich irdisch wurde, zeugen der symbolische Drache und der Ahnenkult [3]).

b. Parsismus.

Die zweite wichtige Reaktionserscheinung liegt schon innerhalb des mythologischen Prozesses selbst und zwar in der Zeit der Urania. Während nämlich bei den übrigen Völkern eine Entzweiung des Bewusstseins zwischen dem ersten und dem zweiten Gott eintrat, fasste auf persischem Boden die Bewegung des Zoroaster beide Götter in der Einheit eines Allgotts, Mithras zusammen [4]). Mithras in seiner ursprünglichen Einheit ist weder Expansion noch Kontraktion, weder Licht noch Finsternis, weder kreaturfreundlich noch kreaturzerstörend [5]). Erst als er aus Liebe zur Kreatur sich materialisierte, entstand der Gegensatz von Ormuzd und Ahriman, deren Kampf das persische Bewusstsein erfüllte. In den Zendbüchern ist der Gegensatz durchaus praktisch gefasst; sie enthalten keinerlei Spekulation, sondern nur moralische Vorschriften. Die eigentliche Mithrasidee, Mithras als Vermittler und Erlöser gehört den Mysterien an [6]). Die

[1]) 2, II, 531
[2]) 539.
[3]) 540.
[4]) 210.
[5]) 223.
[6]) 213.

populäre Auffassung des Parsismus als eines absoluten Dualismus ist demnach irrig. Eine so totale, kaum vorstellbare Zerrissenheit des Bewusstseins findet sich weder in den Zendbüchern noch in den Mithraslehren angedeutet und wird schon dadurch widerlegt, dass ein schliesslicher Sieg des Ormuzd in Aussicht genommen ist. Ja, „wie ist überhaupt Kampf möglich, wenn sie nicht auf irgend eine Weise eins, wenn sie absolut ausser-einander, wenn sie nicht genötigt, uno eodemque loco zu sein“[1])? Das persische System ist Pantheismus, d. h. der Versuch, einen schon mit Polytheismus versetzten Monotheismus aufrecht erhalten zu wollen. Der Pantheismus als religionsgeschichtliches System ist gehemmter Polytheismus[2]).

c. Buddhismus.

Der Buddhismus ist die an einer späteren Stelle des mythologischen Prozesses erschienene Mithrasidee[3]). Und zwar ist das im Sinne einer direkten historischen Fort-erbung zu verstehen[4]). Das indische Volk ist derjenige Zweig des indopersischen Stammes, der sich zwar dem mythologischen Prozess überliess, aus dessem Innersten aber im Moment der höchsten Verwirrung die ursprünglich antimythologische Natur hervorbrach[5]). Buddha ist der Allgott wie Mithras, der schlechthin einsam und allein dasteht; er ist „der nichts ausser sich selbst Voraus-setzende . . . denn er ist sich selbst Materie“[6]). Dennoch ist der Buddhismus kein abstrakter Pantheismus: Die In-karnationsidee schliesst einen Dualismus in sich; die as-ketische, mönchische Richtung des praktischen Buddhis-

[1]) 2, II, 219.
[2]) 233.
[3]) 500.
[4]) 506.
[5]) 509.
[6]) 500.

mus setzt ihn voraus[1]). Das Recht, den Buddhismus als Reaktionserscheinung aufzufassen, gründet sich u. a. auf die Unmöglichkeit, ihn direkt aus der indischen Mythologie abzuleiten. Unmöglich ist dies schon wegen des Gegensatzes des spiritualistischen, mystischen Hinduismus mit dem materiellen Buddhismus. Die indische Schöpfungslehre lässt den Schöpfer frei bleiben von der Welt, und diese kommt nie zu einem wahren Sein. Im Buddhismus materialisiert sich der Gott, durchwandert aus reiner Liebe zur Kreatur alle Formen der Natur, bleibt nicht ausser ihr, wie der Schöpfer in der Vedanta[2]). Eine Abhängigkeit liegt eher auf Seiten der indischen Religion: Die Inkarnationsepen der Wischnuverehrer erklären sich aus buddhistischen Einflüssen[3]). Vor allem ist die Steigerung des Wischnuismus in extrem mystischer, spiritualistischer Richtung durch den Buddhismus veranlasst. So kam es, dass in Indien neben dem zerrissensten Polytheismus sich zugleich eine realistisch und eine idealistisch gerichtete pantheistische Reaktion erhob, die untereinander in schärfsten Gegensatz traten. Schliesslich unterlag der Buddhismus und wurde aus dem eigentlichen Indien, seinem Mutterlande, vertrieben. Er fand ungeheure Verbreitung unter den mongolischen Völkern, wo er — zumal bei den Chinesen — immer mehr zu einer Religion ohne religiöses Prinzip wurde. Der Gott ist gestaltlos; denn seine unwandelbare Einheit liegt jenseits aller Erscheinungen, in die er eingeht. Höchstes Ziel des Menschen ist Teilnahme an jenem Nirwana, „das man gewöhnlich durch Nichts übersetzt, das aber eigentlich die Freiheit von allem äusseren Sein ausdrückt", worin der Gott selbst ist[4]). Auch der buddhistische und hinduistische Pantheismus ist zurückgedrängter Polytheismus. Während aber in Persien die

[1]) 2, II, 502.
[2]) 482.
[3]) 517.
[4]) 520.

Potenzen letztlich unvermittelt nebeneinanderstanden und der Pantheismus einen schroffen Dualismus in sich barg, steht die Einheit des Buddhismus unter der Herrschaft der realen Potenz: Pantheismus im eigentlichsten Sinne, und die des Hinduismus unter der der zweiten Potenz: Deistisch gefärbter Pantheismus. Als Pantheismus sind alle drei dadurch charakterisiert, dass ihre Voraussetzung die Zertrennung der Potenzen ist und die Einheit, die sie erstreben, eine unmittelbare, natürliche, keine geistige, freie, wie im Monothoismus. Aber die Unmittelbarkeit ist durch den Fall zerstört und kann nur im Ideellen wiederhergestellt werden: Darum fehlt den pantheistischen Reaktionen die volle Realität des religiösen Verhältnisses, wie es die Mythologie zeigt. (Ausgenommen den dualistischen Parsismus). Damit treten sie aber in enge Beziehung zu dem rationalen Prozess, in dessen Verlauf der Pantheismus zur Vollendung und zur Katastrophe kommt.

V. Der rationale Prozess.

1) Aufgabe der rationalen Philosophie ist die Betrachtung des dreifach potenzierten Seienden in allen möglichen Kombinationen der Potenzen untereinander. Diese Betrachtung ist solange fortzusetzen, bis alles Unentschiedene, weitere Möglichkeiten in sich Bergende, überwunden und das aller Potenz enthobene, allem Denken zuvorkommende Sein als letztes Prinzip erreicht ist[1]). Dadurch, dass die negative Philosophie die „bloss möglichen Prinzipien in Wirkung treten lässt, entstehen ihr eine Reihe von Objekten und damit Wissenschaften, deren Stellung und Aufgabe sie bestimmt. (s. o.) Nachdem durch intellektuelle Anschauung des Seinsbegriffs die Potenzen selbst abgeleitet sind und an dem amphibolischen Charakter der ersten Potenz die Möglichkeit eines

[1]) 2, I, 560.

Prozesses erkannt ist, wird diese Möglichkeit als realisiert angenommen und die Naturphilosophie der Betrachtung des so entstandenen Prozesses gewidmet. Die Zweideutigkeit des Resultates der Naturphilosophie, des Menschen als Naturwesen, führt zu der Annahme des Falls und damit eines neuen Prozesses im menschlichen Bewusstsein, des Kulturprozesses. Nach dieser Konstruktion ist der Kulturprozess nichts anderes als der mythologische von einer bestimmten Seite her betrachtet. Ist der mythologische Prozess Geschichte des Gottesbewusstseins, so ist der rationale Prozess Geschichte des Weltbewusstseins. Da aber die Potenzen, die im Weltprozess wirksam sind, zugleich die das religiöse Bewusstsein beherrschenden sind, so findet zwischen beiden Seiten eine vollkommene Wechselwirkung statt. Jeder Fortschritt in der Befreiung von der realen Potenz ist zugleich ein Fortschritt in der bewussten Stellung zur Natur und Gesellschaft und umgekehrt.

2) Voraussetzung des rationalen Prozesses ist die Selbsterfassung des ursprünglichen Menschen als individuelles Wesen, die „aktualisierte Selbstheit", deren Realisation die Vielheit der einzelnen, individuellen, sich selbst setzenden Ichs ist. Jedes Ich steht unter dem Gesetz der Selbstheit, der Selbstbejahung und ist nichts anderes als Selbstbejahung. Aber eben darum empfindet es den Zwang nicht als solchen, sondern lebt im stolzen Gefühl ungehinderter Freiheit. So ist es bei den Nomaden, deren Leben in der Verbindung von vollkommner, selbstgenügsamer Eigenheit und absoluter Abhängigkeit vom Gesetze der Bewegung dem Wesen der von ihnen verehrten Gestirne entspricht. Frei fühlt sich, wer ohne Zwiespalt ist, bei dem das Gesetz des Wesens und das Wesen identisch sind. Den Zwiespalt aber bringt die Forderung, das Soll [1]). Dieses tritt ins Bewusstsein, wenn die intelligible Ordnung durch das Sittengesetz

[1]) 2. II, 183.

gegen jenen Zustand der absoluten Unvernunft reagiert und zeigt, dass nicht der einzelne Mensch Zweck ist, sondern der Mensch der Idee, die lebendige Einheit einer harmonisch abgestuften Mannigfaltigkeit, welchem darum nicht der einzelne, sondern nur die Gesamtheit völlig entspricht[1]). Empirisch drängt sich dies Gesetz auf durch eine Macht, die „keinem verstattet, das Mass des ihm zustehenden Rechts zu überschreiten, und dadurch jedem erst möglich macht, zu wollen“ [2]). Der Staat, „das zur tatsächlichen Macht gewordene Gesetz, ist die Antwort auf jene Tat, durch welche der Mensch sich ausser der Vernunft gesetzt hat; dies die Vernunft in der Geschichte“ [3]). Realisiert ist diese Stufe in dem eigentlichen mythologischen Prozess, insofern er von Völkern getragen wird. Die erdrückende Macht des Staates und der mit ihm unzertrennlich verbundenen öffentlichen Religion hält im eigentlichen Heidentum die Religion innerhalb der Volksgrenze und lässt dort keine Freiheit aufkommen. Die Befreiung von der Herrschaft des selbstischen Prinzips, das als Gefühl der Freiheit im Bewusstsein lebte, konnte nur geschehen durch eine die Eigenheit äusserlich zerstörende Macht, die das Gefühl des Zwanges mit sich brachte. Unter dem Schutze der staatlichen Macht schreitet in innigster Wechselwirkung mit den Fortschritten der Mythologie die bewusste, freie, geistige Stellung gegenüber den Naturpotenzen fort, und es entstehen Werte, die das Individium über den Staat hinausheben. Dieser wird in seiner rein äusserlichen Bedeutung für die Herstellung des idealen Menschentums offenbar, und wurde es einst an den drei grossen Formen antiquer Verfassung: Orientalischer Despotismus, griechische Demokratie, römische Monarchie[4]). So kann die

---

[1]) 2, I, 529.
[2]) 528.
[3]) 533.
[4]) 541 ff.

Konstruktion des rationalen Prozesses auch hier nicht stehen bleiben und schreitet fort zu einem innerlichen und darum individuellen, die Schranke des Volkstums durchbrechenden Verhältnis zum Gesetz. Dem Staat ist niemand verfallen, dem Moralgesetz jeder unbedingt[1]). Nun aber wird ganz deutlich, „worin das Ich geraten ist, indem es sich Gott entzogen hat . . . . Unlust und Widerwillen gegen das Gesetz ist seine erste und natürliche Empfindung . . . Denn als Allgemeines und Unpersönliches kann es nicht anders, denn hart sein . . . . Er, der sein selbst sein will, soll sich dem Allgemeinen unterworfen sehen"[2]). So kann es zu keiner Freudigkeit kommen und das Ich, völlig niedergebeugt, fängt an, „das Nichts, den Unwert seines ganzen Daseins einzusehen"[3]).

3) Ist dieser Moment erreicht und die ganze Unseligkeit des Gesetzes offenbar geworden, so tritt ein Wendepunkt ein: „Für das Ich nämlich ist die Möglichkeit da, nicht zwar sich aufzuheben in seinem aussergöttlichen und unheilvollen Zustande, aber doch, sich als Wirkendes aufzuheben, sich seiner Selbstheit zu begeben". „Mit diesem Schritt vom tätigen ins kontemplative Leben tritt es aber zugleich auf Gottes Seite hinüber. Ohne von Gott zu wissen sucht es ein göttliches Leben in dieser ungöttlichen Welt, und weil dieses Suchen im Aufgeben der Selbstheit geschieht, durch die es sich von Gott geschieden hat, gelangt es dazu, mit dem Göttlichen selbst sich wieder zu berühren"[4]). Dies geschieht in drei Stufen, die mystisch-quietistische Frömmigkeit, die Kunstanschauung, die kontemplative Wissenschaft, deren Höhepunkt die intellektuelle Anschauung ist[5]). Jetzt hat das Ich wieder Gott und in ihm ein Ideal, durch das es von sich selbst los kommt. „Allein nur ein ideelles Verhältniss hat es zu

[1]) 2, I, 553.
[2]) 554.
[3]) 556.
[4]) 556.
[5]) 558.

diesem Gott . . . . denn die kontemplative Wissenschaft führt nur zu dem Gott, der Ende, daher nicht der wirkliche ist . . . nicht zu dem aktuellen“ [1]). Soweit brachte es die alte Philosophie: Die νόησις νοήσεως ist ihre höchste Bestimmung des göttlichen Wesens, das darum ἄπρακτος τὰς ἐξω πράξεις ist. „Bei diesem bloss ideellen Gott vermöchte das Ich sich etwa dann zu beruhigen, wenn es beim beschaulichen Leben bleiben könnte. „Aber es muss gehandelt werden . . . und die vorige Verzweiflung kehrt zurück, denn der Zwiespalt ist nicht aufgehoben“ [2]). Er ist nicht aufgehoben; denn die Tat, durch die der Wille ins Wollen überging, ist nicht zurückzunehmen. Alles Geschehen in dieser der Idee entfremdeten Welt ist ja nichts anderes als die Realisation jenes Wollens. Und das mystisch-intuitive Verhältnis zu Gott beruht auf der unmittelbaren Erfassung des Göttlichen im Endlichen, die zwar ihr Recht hatte in der ursprünglichen Natur, in welcher Gott unmittelbar durch einen Naturprozess realisiert war, die aber nicht mehr zu dem göttlichen Selbst führen kann, seitdem die Naturpotenzen eine aussergöttliche Realität bekommen haben und jene ursprüngliche Welt nur noch ideelle Bedeutung hat. „Die grosse letzte und eigentliche Krisis besteht nun darin, dass Gott, das zuletzt Gefundene, aus der Idee ausgestossen, die Vernunftwissenschaft selbst damit verlassen wird“ [3]). Das wahrhaft Seiende ist das, was mehr ist als die Idee, κρεῖττον τοῦ λόγου; nach ihm verlangt das Ich: „Ihn, ihn will es haben, den Gott, der handelt, bei dem eine Vorsehung ist, der als ein selbst Tatsächlicher dem Tatsächlichen des Abfalls entgegentreten kann, kurz, der der Herr des Seins ist“ [4]). „Denn Person sucht Person“ und will nicht einen Gott, der in die Idee eingeschlossen ist, „in welcher

---

[1]) 2, I, 559.
[2]) 560.
[3]) 566.
[4]) 566.

er sich nicht bewegen kann", sondern einen, „der ausser und über der Vernunft ist, dem also möglich, was der Vernunft unmöglich, der dem Gesetz gleich, d. h. von ihm frei machen kann" [1]). Nur dann findet das Ich Erlösung, wenn es den Gott in der Wirklichkeit hat und mit diesem vereinigt (versöhnt) wird, d. h. durch die Religion" [2]). Durch die freie, geistige, persönliche Religion, die das vergangene Weltall abschliesst [2]). Die Katastrophe des rationalen Prozesses ist das wahre Ende des Heidentums.

B. Die Offenbarung.

I. Das Judentum. (Mohammedanismus).

1) Die wirkende Potenz im ganzen Weltprozess ist die zweite: Die Erhebung der ersten ist der Ausgangspunkt, die Realisierung der dritten das Ziel, die Aktivität aber ist allein bei der zweiten. Wie nun im Gottesbegriff überhaupt unterschieden werden muss zwischen der Natur in Gott und dem göttlichen Selbst, so ist auch zu unterscheiden zwischen dem Logos als kosmischer Potenz und dem Logos als innergöttlicher Persönlichkeit. Zwar am Ende des ursprünglichen Naturprozesses war beides in vollkommener Harmonie, denn Gott war realisiert in der Einheit der Potenzen. Durch den Fall aber ist mit der Zertrennung der Potenzen die Natur aussergöttlich geworden, und in diese Aussergöttlichkeit hat sich auch die zweite Potenz begeben, indem sie dem gottentfremdeten Sein nachging, um sich mit ihm zu verbinden und es so zu Gott zurückzuführen. In diesem Prozess ist der Logos seiner Natur nach, als kosmische Potenz wirksam. Aber ungestört durch den Fall ist die innergöttliche, geistige,

[1]) 2, I 567.
[2]) 483.

persönliche Einheit der drei Potenzen; denn sie ist nichts anderes als die ewige, in einem dreifachen Willensakt sich setzende Geistigkeit Gottes, die seit der Selbstentfaltung Gottes im Schöpfungsprozess aus der ewigen Identität zu einem Verhältnis freier, unzerstörbarer Liebesgemeinschaft geworden ist. Offenbarung ist nun der Ausdruck für die Wirkung Gottes als Persönlichkeit, und da der wirkende der Logos ist, des Logos als innergöttlicher Persönlichkeit. „Der wahre Sohn, die Persönlichkeit, die in der bloss natürlichen Potenz verborgen ist, . . . ist ebenso die Ursache aller Offenbarung, wie eben dieselbe als bloss natürliche Potenz die Ursache aller Mythologie ist“[1]). „Es gibt insofern eine doppelte Geschichte der vermittelnden Potenz, es gibt gleichsam eine historia sacra und eine historia profana ihrer Wirkung“[2]). Das alte Testament enthält die historia sacra. War es Aufgabe der historia profana die Allheit der Potenzen herauszustellen, so ist es Aufgabe der historia sacra, die Einheit zu offenbaren. Jene ist profan, denn sie beruht auf einer aussergöttlich-natürlichen Wirkung; diese ist heilig, denn sie beruht auf einer innergöttlich-übernatürlichen Wirkung. Jene hat zur Voraussetzung die aussergöttliche Zertrennung der Potenzen, diese die innergöttliche Einheit der Persönlichkeiten.

2) Die Art der persönlichen Wirkung des Logos im Judentum ist bedingt durch den Zustand des Bewusstseins, den die Offenbarung voraussetzt, d. h. durch den relativen Monotheismus des Anfangs. „Der Terminus a quo, der Ausgangspunkt, ist für jenen Teil der Menschheit, von welchem wir annehmen, dass die vermittelnde Potenz sich mit ihm in ein persönliches Verhältnis gesetzt habe, derselbe, wie für den grösseren Teil, zu dem sie in einem bloss natürlichen Verhältnis stand“[3]). Un-

[1]) 2, IV, 88.
[2]) 119.
[3]) 120.

mittelbarer Inhalt des Bewusstseins ist auch in Israel der einseitig-eine Gott. Die Offenbarung besteht nun darin, dass durch Vermittlung der zweiten Potenz dem substantiell Gott setzenden Bewusstsein in dieser seiner Substanz der wahre Gott erschlossen wird. Darum bleibt dieser substantielle, natürliche Inhalt des Bewusstseins immer Basis und Medium der Offenbarung. Und zwar geht dies so weit, dass Israel seinem natürlichen Triebe entsprechend, fast alle Stufen des Polytheismus durchlaufen hat und die Offenbarung ein beständiger Kampf dagegen war. Das Volk bis in die höchsten Spitzen empfand es als Entbehrung, dass es die Götter einer späteren, höher entwickelten Zeit nicht annehmen durfte. Sie fühlten sich in einer kulturell tiefer stehenden Vergangenheit zurückgehalten und, wie die Rechabiten und Nasiräer beweisen, mit Recht. „Merkwürdig bleibt es immer, dass das Volk des wahren Gottes die Baumeister seiner Tempel bei den Phöniciern suchen musste“ [1]). So wird die Stärke der Versuchung begreiflich, die der Polytheismus für Israel hatte. „Die Substanz ihres Bewusstseins ist durchaus Heidentum, die wahre Religion nur das Accidentelle, d. h. eben das Geoffenbarte ihres Bewusstseins“ [2]). Erst seit der babylonischen Gefangenschaft verschwindet die Gefahr des Polytheismus; denn eben um diese Zeit hatte der mythologische Prozess in der Menschheit überhaupt seine Kraft verloren, weil sein Ziel erreicht war [3]).

3) Ein typisches Beispiel dafür, wie im Judentum das heidnische Prinzip, das ihm zu Grunde liegt und ihm seine Realität gibt, durch die Offenbarung beherrscht, potentiell gemacht wird, ist die Geschichte von Isaaks Opferung. Elohim gibt Abraham den Befehl, seinen Sohn zu opfern, wie Kronos den Phöniciern; dieser Befehl hat

[1]) 2, I, 239.
[2]) 2, IV, 143.
[3]) 144.

volle Realität für Abraham. Aber der Engel Jehovas hindert seine Ausführung. Jehovah, dessen Erscheinung der Engel darstellt, ist eben der bestimmte, unterschiedene Gott, der Gott, der einen Namen hat im Gegensatz zu jenem substantiellen, namenlosen Gott der Vorzeit[1]). Alle Erzählungen, in denen Elohim seinen Namen Jehovah offenbart, gehören hierher: „Weil es keine Erkenntnis des wahren Gottes ohne Unterscheidung gibt, darum ist der Name so wichtig. Die Verehrer des wahren Gottes sind die, die seinen Namen kennen"[2]). Im einzelnen ist an den Institutionen und Vorschriften des Mosaismus die heidnische Substanz und die offenbarungsmässige Form nachweisbar. So ist die Beschneidung eine Milderung der religiösen Entmannungs-Kulte[3]). Bundeslade und Stiftshütte entsprechen ägyptischen Vorbildern[4]). Die Hinausführung eines Bockes in die Wüste zu Asasel ist ein Opfer an den Gott der Urzeit[5]). Das Opferwesen ist überhaupt seinem Bedürfnis nach nicht in der Offenbarung, sondern in der Mythologie begründet[6]). Nur normierende Vorschriften gibt das Gesetz für die Opfer, deren Realität vorausgesetzt ist. „Der Mosaismus ist gleich unbegreiflich, wenn man nicht die Realität des Heidentums und wenn man nicht auf der anderen Seite die wirkliche Offenbarung in ihm erkennt"[7]). Denn auch die Offenbarung konnte die einmal gesetzte Spannung nicht unmittelbar, sondern nur in einem Prozess aufheben[8]). „Darauf, dass die Voraussetzung geschont und erhalten werden musste, beruht grossenteils das Rätsel-

[1]) 2, I, 156.
[2]) 165.
[3]) 2, IV, 135.
[4]) 136.
[5]) 140.
[6]) 145.
[7]) 145.
[8]) 145.

hafte der ganzen Einrichtung und Verfassung des alten Testaments“ [1]).

4) Wie nun das Heidentum in den Mysterien zur Selbsterkenntnis kam und zugleich über sich hinauswies, so das Judentum in der Prophetie. In den Propheten Israels spricht schon die Potenz der Zukunft, der Geist, und führt über das Gesetz hinaus, ohne es doch für die Gegenwart aufzuheben. Allerdings ist ausgeschlossen, „dass superstitiöse Gebräuche, wie sie das mosaische Zeremonialgesetz vorschreibt“, noch etwa in der Königszeit entstanden sind [2]. Aber ebensowenig wurden sie in ihrer Bedeutung für die Gegenwart bestritten. Ebenso erklärt sich der prophetische Universalismus, der doch die Grenze des auserwählten Geschlechtes für die Gegenwart bestehen lässt. — Die nachprophetische Entwicklung des Judentums ist darin begründet, dass jenes mythologische Element, das den Juden zur Hülle des Uebernatürlichen geworden war, eben damit selbst Heiligkeit erlangt hatte. Darum war es ihnen so schwer, „sich von ihrem rituellen Gesetz und diesem eigentlich bloss kosmischen Element los zu machen“ [3]). Im Heidentum waren die bloss kosmischen Mächte durch den Prozess der Mythologie in sich selbst wirkungslos geworden, im Judentum waren sie als Substrate der Offenbarung mit der Macht des antimythologischen Prinzips bekleidet worden. So kam es zu dem paradoxen Resultat, dass die Macht des mythologischen Prinzips ihren letzten Triumph in der antimythologischen Offenbarungsreligion feierte [4]). Die israelitische Religionsgeschichte verläuft nach dieser Konstruktion in drei Perioden: a) die offenbarungsmässige Normierung der substantiell mythologischen religiösen Funktionen. (Entstehung des Mosaismus dem Kern nach). b) Geistige Erfassung des mosaischen Gesetzes

[1]) 2, IV, 125.
[2]) 2, I, 174.
[3]) 149
[4]) 150.

und Weissagung der geistigen Religion der Zukunft. (Prophetismus). c) Völlige Exklusivität gegen die Mythologie, verbunden mit gesetzlicher Fixierung des substantiell mythologischen, formell antimythologischen Mosaismus. (eigentliches Judentum).

5) Der Satz, dass das mythologische Prinzip seinen letzten Triumph in der antimythologischen Offenbarungsreligion feierte, gilt nun in hervorragender Weise von der weltgeschichtlichen Nachwirkung des Judentums im Mohammedanismus. Die furchtbaren Erfolge Mohammeds sind „nur aus der ungeheuren Gewalt einer Vergangenheit" zu erklären, „die wieder aufstehend in das inzwischen Gewordene und Gebildete zerstörend und verheerend einbricht" [1]). Gerade in dem Moment, wo durch das Christentum, das den Polytheismus nicht bloss ausschloss wie das Judentum, sondern in sich aufgenommen hatte, „die starre, einseitige Einheit ganz überwunden war, musste die alte Urreligion noch einmal sich aufrichten — blind und fanatisch" [2]). Nicht nur der eingerissenen Vielgötterei unter seinen Volksgenossen, sondern vor allem dem scheinbaren Polytheismus des Christentums stellte Mohammed den starren, unbeweglichen Gott der Urzeit entgegen." Auch den Wein verbot das Gesetz Mohammeds seinen Anhängern, wie ihn die Rehabiten zurückweisen [3]).

II. Das Christentum.

1. Die Fülle der Zeit.

1) Heidentum und Judentum wiesen beide über sich selbst hinaus durch die Weissagung einer zukünftigen vollkommenen Religion: und beide endigten in einer Katastrophe, die das negative Moment der Weissagung

[1]) 2, I, 167.
[2]) 167.
[3]) 168.

realisierte und das positive zu einem unabweisbaren Postulat machte. Eine Charakterisierung der „Fülle der Zeit" ist nichts anderes als eine Bestimmung dieses Postulats. Die Voraussetzung der vorchristlichen Religionsgeschichte ist die Erhebung der irrationalen Potenz und ihre widergöttliche Herrschaft über die Welt. Diese Voraussetzung ist durch den religionsgeschichtlichen Prozess in ihrer Verkehrtheit erkannt aber nicht überwunden. Das Bewusstsein ist frei geworden von der Potenz des Anfangs, aber es ist ihrer nicht Herr geworden. Um ihr zu entgehen, muss es sich in die Anschauung der Idee flüchten; aber Gott ist jenseits der Idee; und sobald das Bewusstsein nach einer unentrinnbaren Notwendigkeit in die Wirklichkeit zurückgekehrt ist, sinkt es unter den Bann des Nicht-sein-Sollenden. Darum ist das Postulat der Fülle der Zeiten ein doppeltes: Negativ Erlösung von der Macht des Nicht-sein-Sollenden; positiv Gemeinschaft mit dem Gott, der es in Wahrheit ist. Durch den religionsgeschichtlichen Prozess ist dem Menschen seine Aussergöttlichkeit zum Bewusstsein gekommen: Am Ende des Prozesses steht die Forderung, dass die Aussergöttlichkeit aufgehoben und die Gemeinschaft mit Gott begründet werde.

2) Eben diese Forderung ergibt sich in noch ganz anderem Sinn bei Betrachtung der trinitarischen Verhältnisse. Durch den mythologischen Prozess ist die zweite Potenz wieder zur Herrschaft über das Sein gelangt. Aber das Sein, dem der Logos gefolgt ist, um sich mit ihm zu verbinden, ist ein aussergöttliches. Seit dem Fall ist Gott mit seinem Willen nicht mehr in ihm, und so war es ein aussergöttlich-natürlicher Prozess, durch den der Logos Herr des Seins wurde, und seine Herrschaft ist selbst eine aussergöttliche. Es war eine Selbsthingabe des Sohnes, dass er dem Sein in die Aussergöttlichkeit folgte, um dieses vor der Vernichtung durch den göttlichen Zorn zu retten. Und gerade darin

ist er der wahre Wille des Vaters, den dieser um seiner Gerechtigkeit willen nur nicht unmittelbar zeigen kann; denn Gott will das Sein sich wieder versöhnen. Aber, „dass er sich innerlich noch vom Vater abhängig erkennt, und nichts als den Willen des Vaters will, ändert an der äusseren Unabhängigkeit nichts“ [1]). Seine Herrschaft ist aussergöttlich, die Basis seiner Persönlichkeit ist die aussergöttliche Natur, und darum ist er von Gott unabhängig; andererseits: seine Persönlichkeit, sein Wille ist nichts als der Wille Gottes, und darin ist er von der Natur unabhängig. „Die Natur des wahren Vermittlers ist eine von beiden Teilen unabhängige Stellung“ [2]). Als Vermittler hat sich der Sohn in ein Verhältnis der Heterousie zum Vater gestellt, er ist aus der ursprünglichen Tautosie herausgetreten; denn nur auf diesem Wege kann es zur Homousie, der freien, geistigen Gemeinschaft der Personen kommen. „Das Moment der Heterousie ist schlechterdings notwendig, wenn die Dreiheit nicht im letzten Moment zur bloss nominalen werden soll; sie ist von diesem Uebergang nicht abzuhalten, wenn die drei nicht einmal wirklich aussereinander, gegeneinander selbstständige gewesen sind [3])“. Die Fülle der Zeit ist charakterisiert durch den Moment des Auseinanderseins und das Postulat, dass der Sohn die Herrlichkeit, die er unabhängig vom Vater haben konnte, verschmähe und darin der Christus sei [4]).

2. Das Werk Christi.

„Die Hauptwohltat des Christentums war Befreiung vom Heidentum“ [5]), Erlösung von der Macht der Finsternis, „d. h. von der blinden Macht, welcher die Mensch-

---

[1]) 2, IV, 38.
[2]) 50.
[3]) 67.
[4]) 37.
[5]) 184.

heit im Heidentum unterworfen gewesen" ist[1]). So beurteilt es das neue Testament, wenn es sagt, dass das Heidentum in der Gewalt der kosmischen Potenzen läge, unfrei und ungeistig. Darum ist das Verständnis der Mythologie so wichtig, weil „die Realität einer Erlösung . . . in ganz gleichem Verhältnis mit der Macht oder Gewalt, von der sie uns befreit oder erlöst", steht[2]). Die Macht, die das Heidentum in Knechtschaft hielt, auch als das Bewusstsein sich von ihr losgerungen hatte, war der Wille der ersten Potenz, der unendlichen Subjektivität und kreaturzerstörenden, blinden Selbstheit. — Wir hatten gesehen, dass seit dem Fall Gott nicht mehr mit seinem Willen in der Welt ist, sondern mit seinem Unwillen; als Wille wird auch die unendliche Subjektivität von Gott getragen, aber die Richtung des Willens, seine Form, die aktualisierte Selbstheit mit ihren Folgen, Uebel, Tod, Zerstörung bejaht er nicht mit seinem Willen; insofern er sie aber doch indirekt trägt und hält, mit seinem Unwillen: Das aktualisierte Nicht-sein-Sollende ist zugleich Objekt und Subjekt des göttlichen Zornes. Damit aber wird die Erlösung zur Versöhnung. Zwar ist durch den mythologischen Prozess die zweite Potenz Herr jenes Urprinzips geworden, aber „insofern sie jenem Prinzip selbst nur als natürliche, oder ebenfalls komischen Potenz gegenüberstand . . . konnte sie es wohl äusserlich überwinden"[3]), nicht aber in seiner Wurzel, in seinem Recht aufheben; das Recht jenes Prinzips ist es, vom Menschen erregt, Gewalt über ihn zu haben zu seiner Zerstörung. Und Gottes Gerechtigkeit lässt nicht zu, dass der ersten Potenz ihr Recht genommen werde. „Er ist der Gott dieses Prinzips so gut als er der Gott des entgegengesetzten, der vermittelnden Potenz ist. Denn er ist der All-Einige, und das ist seine Natur, der All-Einige zu sein"[4]). Darin,

[1]) 2, IV. 184,
[2]) 184.
[3]) 194.
[4]) 195.

dass er nicht ein Prinzip ausschliesslich, sondern eben die Allheit selbst ist, besteht seine göttliche Majestät*). „Dazu ist es, kann man sagen, Gottes höchstes Gesetz, jenes Kontrarium zu schonen; denn es ist seinem Grunde nach das, an welchem er sich (wenn es endlich besiegt ist) das kräftigst Affirmierende seiner Gottheit und Herrlichkeit erzieht, . . . es ist das, was Gott sich selbst zum Gesetz macht, nur innerlich zu überwinden“ [1]). Macht und Recht der selbstischen Potenz kulminieren aber in der Zerstörung aller Kreatur. Darum ist beides erschöpft, wenn sie den getötet hat, der ein Herr geworden ist alles Seins und in dem alles Endliche sich opfert dem Unendlichen. Weil Christus der Herr des Seins ist, darum ist sein Tod Opfertod für das Sein. Weil Christus den Bestand aller Kreatur ermöglicht, weil in ihm zusammengefasst ist alles Leben, dass das Licht der Finsternis abgerungen hat, darum bedeutet sein Tod die völlige Erschöpfung des finsteren Prinzips [2]). Gegenüber der siegreichen Potenz, die am Ende des Heidentums auf der Höhe natürlich-geistiger Beherrschung des Naturprinzips stand, hatte die durch den Fall entfesselte Macht der Finsternis das Recht des göttlichen Zornes. Gegenüber der Selbstopferung und Selbstaufgabe aller aussergöttlichen Herrschaft, gegenüber der persönlichen, alles Natürliche überragenden Tat des Logos zerbrach die Macht der Selbstheit**). — Nun hat Gott wieder ein Verhältnis zur Welt als Vater, er kann den Menschen

---

*) Hier tritt die ethische Grundlage der Konstruktion des Gottesbegriffs mit voller Klarheit hervor: Seine Gerechtigkeit ist identisch mit seiner All-Einheit.

**) Vergl. Hofmann, Lehrgang V, 6: „Nun muss sich aber Jesus in seinem Berufe gegenüber allen Wirkungen des gottesfeindlichen Willens, also auch gegenüber dem durch dasselbe gewirkten Widerspruche bis zur völligen Erschöpfung desselben, also bis in den Tod bemühen.“

[1]) 2, IV, 195.

[2]) 203.

wieder vollkommen bejahen, wie Christus in der Auferstehung sich für immer mit menschlichem Sein bekleidet hat „zum Erweis, dass die menschliche Natur Gott wieder vollkommen genehm und gerecht sei“ [1]). „Dadurch ist uns die Gabe der Rechtfertigung . . . geworden und also auch unser gegenwärtiger, von Gott getrennter Zustand ein von Gott anerkannter, in dem wir ruhig, ja freudig uns bewegen können“ [2]). In Christus ist nun auch der ursprüngliche Mensch, der Mensch der Idee wiederhergestellt [3]). Denn war der Fall Erhebung der Selbstheit, so ist die Erlösung Opferung der Selbstheit; und alle, die mit Christus ihren Eigenwillen opfern, kommen durch ihn und in ihm in die Einheit der Liebe: Eine Einheit, die höher steht als die ursprüngliche, unmittelbare, soviel höher, wie der Geist über der Natur: Die Gemeinschaft der Heiligen, deren Haupt Christus ist. — Alle diese Wirkungen des Erlösungswerkes Christi können nach ihrer positiven Seite in den Satz zusammengefasst werden, dass die Gemeinschaft hergestellt ist mit dem Gott, der es in Wahrheit ist, mit dem persönlichen, göttlichen Selbst, das mehr ist als die Idee und darum im Stande, aus der Idee herauszutreten und als Persönlicher Persönliches zu sich zu ziehen; wie es die ihrer Zerrissenheit sich bewusste Menschheit am Ende des rationalen Prozesses postulierte. In den Gestalten der Mythologie wurde Gott als Natur angeschaut; denn nur zu den kosmischen Potenzen hatte der Mensch ein Verhältnis, in Christus offenbarte sich das göttliche Selbst als geschichtliche, alle Schranken der Natur durchbrechende, handelnde und geistige Persönlichkeit. Denn das ist der Inhalt aller Geschichte, weil es das Wesen des Geistes ist: Sich selbst zu opfern in seiner Natürlichkeit, um sich selbst wiederzufinden in Geist

[1]) 2, IV, 217.
[2]) 218.
[3]) 219.

und Wahrheit. In Christus und durch Christus haben wir Gott als Geist. In Christus, weil in ihm, der geschichtlichen Persönlichkeit, der geschichtliche, persönliche Gott dem Menschen entgegenkommt. Durch Christus, weil durch seine Selbstentäusserung, sein Sterben und seine Verklärung der Geist realisiert ist. — Und das führt zu der letzten, höchsten und zusammenfassenden Wirkung des Werkes Christi. Solange die Hrrrschaft des ideellen Prinzips eine aussergöttliche, kosmische war, konnte auch nur kosmischer, natürlicher Geist hervortreten. Erst als der ersten Potenz ihr Recht genommen, sie im Innersten, d. h. sittlich überwunden war und damit die Spannung völlig aufgehoben, konnte der heilige Geist die Herrschaft über das Sein erhalten, „der Geist, der aus Gott ist“ [1]), und darum der Geist der Freiheit. „Das Evangelium aber ist das vollkommene Gesetz der Freiheit, wodurch das äussere Gesetz „die äussere Notwendigkeit, der alles Bewusstsein unterlag, aufgehoben ist. In Christo starb die ganze kosmische Religion“ [2]). Wir haben den Geist, das scheidet das Christentum von allen anderen Religionen. Und wir haben ihn, weil er durch Christi Werk herbeigeführt ist, weil durch ihn in Gott selbst die Spannung der Potenzen aufgehoben und die All-Einheit in absoluter Vollendung realisiert ist. Darum ist das Christentum notwendig Monotheismus oder Gemeinschaft mit dem dreieinigen Gott.

3. Die Entwickelung der Kirche.

Am Schluss der Philosophie der Offenbarung konstruiert Schelling drei Perioden der Kirchengeschichte, die er nach den Aposteln Petrus, Paulus, Johannes kennzeichnet. Petrus, das reale, relativ unfreie Prinzip beherrscht den Katholizismus. Paulus, und in ihm die

---

[1]) 2, IV, 237.
[2]) 239.

ideelle, frei machende Potenz entspricht dem Protestantismus, „der indess nur Vermittlung und Uebergang ist zu einer dritten Periode", in der Johannes, die geistige Potenz, regiert. — Ungleich wertvoller als diese schematische Konstruktion ist die Betrachtung der Kirchengeschichte in der „rationalen Philosophie". Als Ziel der Entwicklung wird die Realisierung der freien oder philosophischen Religion hingestellt. In welchem Sinn das Christentum der Mythologie gegenüber freie Religion ist, kann nicht mehr zweifelhaft sein. „Aber auch nur vermittelt ist durch das Christentum die freie Religion, nicht unmittelbar durch dasselbe gesetzt . . . Als Negation des Heidentums und in diesem Gegensatz zu ihm wirkt das Christentum selbst auch als reale, unbegriffene Macht . . . dem äusserlich noch Mächtigen gegenüber musste für eine gewisse Zeit das Christentum selbst auch zur äusseren und blinden Gewalt werden"[1]). Die Macht des Katholizismus ist die Macht, die das Christentum dem Heidentum ausgezogen und selbst angenommen hat. Die Befreiung von dieser Macht beginnt in der Renaissance: die Antithese lässt nach, wie die unbefangene Rezeption des klassischen Heidentums beweist. Aber der Prozess konnte hier nicht zum Abschluss kommen, da das Heidentum schon längst vorher unter christlichen Formen in die Kirche eingedrungen war. So erfolgte zunächst in der Reformation eine Reaktion gegen alles Heidnische. Von der kirchlichen Ueberlieferung weg wurde auf die Urkunden der Offenbarung selbst zurückgeführt. Dadurch aber geriet das Bewusstsein in eine neue Unfreiheit, insofern die Autorität jener in der Vergangenheit „unter nicht auszuschliessenden Zufälligkeiten entstandenen Denkmäler"[2]) unmöglich innerlich binden konnte und auch nur kurze Zeit gebunden hat. Die definitive Befreiung ging von der Vernunft aus und wurde eingeleitet durch den aus der aristotelisch scholasti-

[1]) 2, I, 258. 259.
[2]) 260.

schen Metaphysik entstandenen Rationalismus*). „Aber das Bewusstsein, das sich der Offenbarung entzog, konnte zunächst nur der ihm natürlichen, also ebensowenig freien Erkenntnis anheimfallen, — der natürlichen Vernunft, welche, wie der Apostel sagt, vom Geiste Gottes nichts vernimmt, sondern zu allem Göttlichen nur ein äusseres und formelles Verhältnis hat, durch welche also das Bewusstsein nur einer anderen Notwendigkeit, einem anderen Gesetz und anderen Voraussetzungen, nämlich denen seines unbegriffenen Erkenntnisvermögens anheimfällt“ [1]). Mit Unrecht nannten sich die Rationalisten z. Teil Freidenker [2]). „Denn gerade, wie zuvor von der Offenbarung (wenigstens formell) sollte das Bewusstsein auch wieder von der natürlichen Erkenntnis frei werden“ [3]). Diese Befreiung vollbracht zu haben, ist die Tat Kants. Wie Haman von Sokrates, sagt Schelling von Kants Kritik: „Das Samenkorn unserer natürlichen Weisheit muss verwesen, in Unwissenheit vergehen, damit aus diesem Tode, aus diesem Nichts, das Leben und Wesen einer höheren Erkenntnis hervorkeime und neugeschaffen werde“ [4]). Schelling bringt an dieser Stelle das religiöse Selbstbewusstsein des deutschen Idealismus in klassischer Weise zu geschichtsphilosophischem Ausdruck: Das Bewusstsein, die befreiende Kraft des Christentums zur vollen Auswirkung zu bringen. In der dialektischen Methode (s. o.) liegt es begründet, dass nichts äusserlich, unverstanden und darum knechtisch hingenommen wird, auch nicht die Religion. Sondern unwissend, unmündig muss man werden, und von vorn anfangen, um in Freiheit anzufangen bei dem Unbedingten, der Freiheit. Alles Bedingte knechtet, nur das Unbedingte macht frei, die Tat. Die Mythologie

*) Zu dieser Beurteilung der Reformation in ihrem Verhältnis zu Katholizismus und Aufklärung vergl. Tröltsch in der „Kultur der Gegenwart.“

[1]) 2, I, 260.
[2]) 261.
[3]) 263.
[4]) 255.

ist ein Vorgang, darum knechtet sie; die Offenbarung ist freie Tat, darum befreit sie. Die Offenbarung, indem sie die ungeistige Religion innerlich überwindet, das Bewusstsein gegen sie in Freiheit setzt, vermittelt auf diese Art selbst die freie Religion, die Religion des Geistes, die, weil es ihre Natur ist, nur mit Freiheit gesucht und mit Freiheit gefunden zu werden, nur als philosophische sich vollkommen verwirklichen kann"[1]). Die philosophische Religion enthält keine anderen Faktoren als Mythologie und Offenbarung, aber sie enthält sie als begriffen und steht ihnen darum in Freiheit gegenüber. Wie Gott darin frei ist, dass er auch frei ist von seinem als-Geist-Sein, so soll der Mensch auch frei werden von der einseitigen Gebundenheit an die geistige Religion. Die Vollendung der geistigen Religion besteht darin, dass sie auch von sich selbst frei macht, frei macht für das ewig gültige Resultat des mythologischen Prozesses: Kunst und Wissenschaft, Staat und Kultur. Das aber konnte die Renaissance nicht leisten, weil sie nur eine heidnische Vernunft kannte, die, sobald ihr Raum gegeben wurde, sich gegen die Offenbarung richtete. Erst im Anschluss an die Reformation befreite sich die Vernunft von ihrer natürlichen Gebundenheit und fand im Idealismus die Freiheit, die das Christentum gebracht hat. Darum wird aus dem Idealismus die philosophische Religion hervorgehen, die Gott als Natur und Gott als Geist in gleicher Freiheit erfasst: Denn Gott ist der All-Eine.

Dritter Abschnitt:

Die religions- und geschichtsphilosophischen Prinzipien der religionsgeschichtlichen Konstruktion.

I. Der Religionsbegriff.

1. Methodisches.

1) Selbständige Erörterungen über die Methode, einen Religionsbegriff zu gewinnen, liegen bei Schelling nicht

[1]) 2, I, 255.

vor. Dennoch ist nicht schwer, die von ihm tatsächlich befolgte Methode aus der Darstellung zu erkennen, zumal die Voraussetzungen für sie in Schellings philosophischer Gesamtanschauung deutlich gegeben sind. Aus dieser folgt sofort eine dreifache Negation: Als Religionsphilosoph muss Schelling die theologische Methode ablehnen, die von der Voraussetzung der Absolutheit des Christentums aus den Religionsbegriff aus seiner absoluten Realisierung im Christentum abliest, ohne auf die niedriger stehenden Formen religiösen Lebens Rücksicht zu nehmen. Denn dem Religionsphilosophen ist die Absolutheit des Christentums ein Problem, zu dessen Lösung er gerade den Religionsbegriff braucht. Ebensowenig kommt für Schelling die empiristische Methode in Betracht, die durch Abstraktion aus sämtlichen gegebenen Religionen den Begriff der Religion gewinnen will, in Wirklichkeit aber gar nicht an die Arbeit gehen kann, ohne irgend einen Religionsbegriff vorauszusetzen, mit dessen Hilfe aus der Fülle der geschichtlichen Erscheinungen die Gruppe der religiösen zunächst einmal herauszustellen ist. Ueber diesen widerspruchsvollen Empirismus erhebt sich Schelling unbedingt durch die Forderung der dialektischen Methode, jede Erscheinung als Ausdruck einer notwendigen Vernunfthandlung verstehen zu lehren. Diese Forderung kann zunächst ganz formal verstanden werden: Es ist auf dem Wege der Vernunftkritik eine allgemeine apriorische Norm für eine bestimmte Gruppe von Vernunfttätigkeiten aufzuweisen. Wie für die Logik, Ethik und Aesthetik, so auch für die Religion. Diese Methode hat auch Schelling im Anschluss an Kant lange Zeit befolgt, ohne jedoch ein selbständiges Apriori für die religiösen Erscheinungen aufzustellen. Er behandelt die Religion ganz wie Kant als Appendix zur Ethik. Die drei Potenzen der idealen Reihe sind Wissen, Handeln, Kunst, und die Religion wird unter der zweiten Potenz abgehandelt [1]). Die Kunst steht

[1]) 1, VI, 136.

über der Religion. Und über beiden steht das absolut Potenzlose, die Philosophie. Doch ist hierbei zu bemerken, dass im Unterschied von Kant das formale Apriori den einzelnen Inhalten nicht als allgemeine Norm gegenübersteht, sondern mit ihnen zusammengeschlossen ist zu einem ununterbrochenen subjektiv-objektiven dialektischen Prozess. Dieser Fortschritt über Kant hinaus ist Fichtes Werk, der in dem sich selbst setzenden, im Vernunftprozess sich selbst erfassenden Ich ein inhaltsreiches Prinzip als gemeinsamen Grund der bei Kant unvermittelt nebeneinanderstehenden Vernunfttätigkeiten gefunden hatte. Den Normen liegt ein Sein, eine substantielle Geistigkeit zu Grunde. Der Dualismus von abstrakter, allgemeine Gesetze gebender Norm auf der einen und normfremden oder gar feindlichen Individuum auf der anderen Seite ist überwunden. Das Individuum findet sich selbst in seiner Wirklichkeit, wenn es sich hineinstellt in die Substantialität des Geistigen. Dennoch ist es berechtigt, diesen Standpunkt mit dem Kantischen auf gleiche Stufe zu stellen, was das allgemeine Schema der Geistesfunktionen anbetrifft. Denn die drei Potenzen des Theoretischen, Praktischen und Aesthetischen entsprechen durchaus den drei Kantischen Kritiken und bezeichnen die drei allgemeinsten Gruppen der Vernunfttätigkeiten, unter die alles Andere zu subsumieren ist; sie sind insofern durchaus formal und apriorisch im Verhältnis zu den untergeordneten Inhalten. An einem Punkt zeigt sich jedoch ein gänzliches Hinausgehen über Kant, und an diesen knüpft die weitere Entwicklung an: Es ist die Fassung der Philosophie als das absolut Potenzlose. Denn die intellektuelle Anschauung, das Organ der Philosophie, ist keine einzelne Vernunfttätigkeit, wie die übrigen, sondern der Ausdruck für das vollkommene Bei-sich-Sein der Vernunft, für ihre substantielle Identität mit sich selbst. Wird dieser Zustand als der religiöse gefasst, — und das tat Schelling auf dem Boden der Freiheitslehre — so ist die kritische Formalmethode völlig negiert. Nicht in irgend einer Form

der Geistestätigkeit ist das Wesen der Religion zu suchen, sondern in der Geistigkeit des Menschen als solcher *).

2) Um dies zu erreichen, muss aber die Geistigkeit des Menschen in einer ursprünglichen substantiellen Bezogenheit auf Gott gedacht werden: Die Methode wird spekulativ. Sie beginnt mit der Erfassung der Prinzipien in der Selbsterfassung der geistigen Persönlichkeit. Sie zeigt, dass in dieser Selbsterfassung ein Hinausgehen über die individuelle Subjektivität unmittelbar gegeben ist, insofern diese auf einer Verkehrung der Prinzipien beruht, deren Unwahrheit zugleich mit der Wahrheit des überindividuell Geistigen zum Bewusstsein kommt. Sie steigt auf diese Weise zum Gottesgedanken auf, um von da aus wieder herabzusteigen zur Naturphilosophie und am Ende derselben in der Anthropologie ihr Ziel zu erreichen

*) Die kritische Formalmethode lässt, wie die Geschichte des Idealismus deutlich gezeigt hat, nur drei Möglichkeiten zu, die den drei Kantischen Kritiken entsprechen. Die zuerst realisierte ist die von Kant inaugurierte, von Fichte und Schelling in ihren ersten Stadien mit den bestimmten oben nachgewiesenen Modifikationen übernommene Verknüpfung von Sittlichkeit und Religion. — Die zweite Möglichkeit ist die von Schleiermacher in den „Reden" aufgenommene. Sie erklärt die Anschauung des Unendlichen im Endlichen für das Wesen der Religion und gründet diese damit auf das ästhetische Prinzip, (vergl. Windelband, Lehrbuch 3. Auflage 500). Darüber, dass die Formulierung in der „Glaubenslehre" nicht weiter führte s. o. S. 11 Anm. — Die dritte Möglichkeit ist durch Hegel verwirklicht, allerdings unter wichtigen Einschränkungen. Seine Methode ist zunächst, wie die spätere Schellings, spekulativ. „Die Religion ist Beziehung des Geistes auf den absoluten Geist" (Religionsphilosophie 2. Aufl. I, 200). Dieses substantielle Verhältnis wird aber erst dadurch zur Religion, dass es in einem Bewusstseinsprozess realisiert wird. Es gibt keine unmittelbare intellektuelle Anschauung; die Erhebung zum Allgemeinen hat im Denken zu geschehen. „Die Religion ist nur durch das Denken und im Denken. Gott ist nicht die höchste Empfindung, sondern der höchste Gedanke." (Ebnd. S. 62.) — So hat die Kantische Methode einen moralistisch, einen ästheticistisch und einen intellektualistisch gefärbten Religionsbegriff geschaffen, die sich gegenseitig scharf bekämpften und z. T. noch bekämpfen. Darin liegt die Kritik dieser Methode.

und zugleich ihren Ausgangspunkt spekulativ zu rechtfertigen. Konkret gestaltet sich die Entwicklung folgendermassen: Das Individuum erfasst sich als freie, geistige Einheit eines subjektiven und eines objektiven Prinzips; zugleich aber wird es sich bewusst, dass, empirisch betrachtet, diese Einheit durch die Herrschaft des subjektiven Prinzips zerstört ist. Da aber das Individuum weiss, sich in jener Geistigkeit in seiner eigentlichen Wahrheit erfasst zu haben, wird es auf einen objektiven überindividuellen, absoluten Geist geführt, in dem die Prinzipien in vollkommener Freiheit und Geistigkeit realisiert sind. Hat auf diese Weise die Erhebung des individuellen Geistes über sich selbst zum absoluten Geist geführt, so muss jetzt die Herablassung des absoluten Geistes zum individuellen betrachtet werden; dies ist der positiven, empirischen Seite nach Aufgabe der positiven Philosophie als Lehre von der Schöpfung, von der rationalen Seite Aufgabe der Naturphilosophie. Zeigt die Lehre von der Schöpfung, dass Gott um der Kreatur willen die Prinzipien in Spannung gesetzt hat, so betrachtet die Naturphilosophie den Prozess der Rückkehr der Potenzen in ihre Einheit, die im Menschen erreicht ist. Die Konstruktion ist zu ihrem Ausgangspunkt zurückgekehrt und das Recht erwiesen, die menschliche Geistigkeit zum Ausgangspunkt zu machen*). Zugleich aber ist durch die Zuspitzung des Gedankenganges auf den Gottesbegriff die anthropologische Formel zur Formel für den Religionsbegriff geworden. Die reine Substanz des menschlichen Bewusstseins ist das naturâ suâ Gott Setzende, das menschliche Bewusstsein steht in einem realen, substantiellen Verhältnis zu Gott und dies Verhältnis ist das religiöse.

*) Zweifellos liegt hier ein Cirkel vor. Das ist aber kein Vorwurf, sondern ein Beweis für die systematische Vollendung des Systems. Denn das ist die grosse Erkenntnis Fichtes und des jungen Schelling, dass das Unbedingte, das Prinzip des Systems, nichts anderes sein kann als die Freiheit, die freie Tat, die sich selbst als Anfang setzt.

3) Es ist gezeigt worden, wie die spekulative Methode aus der kritischen hervorgegangen ist. Es muss nun noch ihr Verhältnis zu den beiden anderen erörtert werden. Die spekulative Konstruktion hatte am Ende des Naturprozesses ihr Ziel prinzipiell erreicht, der allgemeine Religionsbegriff war gefunden; aber der Mensch ist nicht bloss Natur, sondern auch geschichtliches Wesen, denn er hat die Möglichkeit, aus seiner substantiellen Geistigkeit herauszutreten, in relative Ungeistigkeit zu fallen, und damit in relative Irreligiosität. Insofern er aber Mensch bleibt, muss auch der Religionsbegriff derselbe bleiben, wenn auch differenziert. Da nun der Zustand relativer Geistigkeit und Religiosität eine a priori nicht bestimmbare Anzahl möglicher Kombinationen zulässt, so kommt hier die empiristische Methode zu ihrem Recht. Nachdem die negative Philosophie die Möglichkeit einer neuen Zertrennung der Potenzen nachgewiesen und die positive Philosophie in der Lehre vom Fall die Wirklichkeit gezeigt hat, kann der so spekulativ gewonnene Begriff der relativen Geistigkeit und Religiosität durch die Empire in seiner ganzen Reichhaltigkeit zum Bewusstsein gebracht werden. — Nun gewinnt auch die theologische Methode neue Bedeutung. Denn da es die Eigenart der spekulativen Methode ausmacht, den Religionsbegriff in Abhängigkeit vom Gottesbegriff aufzustellen*), so wäre die Auf-

*) Die formal-aprioristische Methode nimmt bei der Aufstellung ihres Religionsbegriffs keine Rücksicht auf den Gottesbegriff und bringt infolgedessen diesen in Abhängigkeit von jenem. Gott ist ihr die moralische Weltordnung oder die Kausalität des Abhängigkeitsgefühls oder die absolute Idee. Gott ist nicht nur formell — denn das ist unvermeidlich — sondern auch inhaltlich Korrelat des Gottesbewusstseins: Er ist, wie Schelling es formuliert, an die Idee gebunden. Es fehlt der Machtgedanke, dem gegenüber das Wollen Gehorsam, das Fühlen Furcht und das Denken Wahrnehmen wird. Es fehlt das „Dass" in Gott, demgegenüber es nur eine positive Philosophie gibt. Freilich ist der Gegensatz kein absoluter, denn das Gesetz der Identität sagt, dass alles, was ist, auch ein Verhältnis zur Idee haben muss. Darum ist das Ziel die philosophische Religion. Aber die Priorität kommt dem Sein zu: Gott ist der Herr.

stellung eines zutreffenden Religionsbegriffs auf dem Boden der relativen Geistigkeit und Gottesgemeinschaft nicht möglich gewesen. Erst auf Grund der Wiederherstellung der ursprünglichen Geistigkeit in der absoluten Religion ist diejenige geistige Selbsterfassung möglich, die den Ausgangs- und Zielpunkt der ganzen Konstruktion bildet. Und zwar auch hier erst in dem Moment, wo das Bewusstsein die Freiheit gegenüber der absoluten Religion gewonnen hat, die ein gleichmässiges Verstehen der relativen wie der absoluten Religion ermöglicht, d. h. in der philosophischen Religion. Auf dem Boden der philosophischen Religion ist der Religionsbegriff gebildet und bei ihr endet die Geschichtskonstruktion. Der Kreis des Systems, der mit einem durch die Geschichtsphilosophie erweiterten Radius gezogen ist, ist von neuem geschlossen*). Es liegt im Wesen der spekulativen Methode, dass erst mit der Vollendung des Systems der Religionsbegriff vollendet ist. — Im Laufe der methodischen Erörterung sind die verschiedenen Gestaltungen des Religionsbegriffs von selbst hervorgetreten. Sie sind jetzt der Reihe nach zu behandeln.

2. Der Religionsbegriff im Allgemeinen

1) Die reine Substanz des menschlichen Bewusstseins ist das natura sua Gott Setzende: In diesem Satz

*) Es könnte die Frage gestellt werden, inwiefern sich diese Methode von der theologischen unterscheidet, da doch hier wie dort von einer gegebenen Religion als der absoluten ausgegangen wird. Der Unterschied liegt allerdings nicht im Formellen sondern im Inhaltlichen. Während dort eine bestimmte Religion sich in bewusste, ausschliessliche Antithese gegen alle anderen stellt, ist es gerade das Wesen der philosophischen Religion, auf Grund einer bestimmten sowohl dieser wie allen anderen frei gegenüberzustehen. Diese Freiheit ist allerdings von jedem zu fordern, der die Religion begreifen will. Freiheit ist das Unbedingte, der Anfang des Systems, und eben diese ist sein höchstes Ziel.

gipfelt die Anthropologie und liegt im Keim die ganze Religionsphilosophie. — Sein Verständnis wird durch einen historischen Rückblick erleichtert. In der methodischen Erörterung war der Uebergang der kritischen in die spekulative Methode darauf zurückgeführt, dass Schelling das absolut Potenzlose als das Religöse fasste. Vorbereitet war dieser Gedanke schon seit der Fichteschen Periode Schellings und zwar durch die Debatte über die theoretische und praktische Gotteserkenntnis. Hatte sich Kant gegen die Metaphysiker gewandt, die Gott durch Schlüsse zu erreichen suchten, weil sie ohne ihn mit der Welterklärung nicht fertig wurden, so kämpft Schelling gegen die Kantianer, die Gott postulieren, weil sie ohne ihn nicht in der Moral auskommen[1]). Es ist dies als Rückfall in den Dogmatismus zu betrachten, insofern Gott damit doch wieder zum Objekt gemacht und seine Existenz theoretisch formuliert wird. Gott kommt aber nur zur Existenz, wo er realisiert wird durch freie, ichhafte Tätigkeit. Die Postulate sind nicht an das theoretische Vermögen gerichtet, aus moralischen Gründen die Existenz eines Gottes anzunehmen, sondern an das praktische, durch moralisches Handeln im weitesten Sinne Gott zu realisieren[2]). Das Ich ist im Innersten Freiheit und Tätigkeit; und wo die ist, ist Gott: Das Ich in seiner Wahrheit ist Gott setzend. Seine Wahrheit aber ist das Sittliche. — Auf dem Boden der Identitätsphilosophie tritt an Stelle der Tätigkeit die Identität von Tätigkeit und Ruhe in der intellektuellen Anschauung. Im Uebrigen aber bleibt das Urteil dasselbe: „Gott muss die Substanz alles Denkens und Handelns selbst, nicht bloss Gegenstand sein . . . Gott wird entweder überhaupt nicht erkannt, oder er ist das Subjekt zugleich und das Objekt des Erkennens“[3]). „Die Vernunft hat nicht

---

[1]) 1, V, 115.
[2]) 1, I, 333 Anm.
[3]) 1, VI, 558.

die Idee Gottes, sondern sie ist diese Idee, nichts ausserdem . . . Wie man bei dem Licht nicht fragen kann, woher ihm seine Klarheit komme, da es eben die Klarheit selbst ist, so kann man von der Vernunft nicht fragen, woher ihr die Idee Gottes komme, da sie eben selbst diese Idee ist . . . Diese Idee ist kein Gegenstand des Bestreitens oder der Zwietracht; alle Besonderheit, aus welcher allein Widerstreit kommt, geht unter in ihr. Der Wahnsinnige, der sie leugnet, spricht sie aus, ohne es zu wissen; er vermag nicht zwei Begriffe vernunftgemäss zu verbinden, als in dieser Idee" [1]). Allen diesen Formeln liegt der Gedanke zu Grunde: Das Ich in seiner Wahrheit ist Gott setzend; die Substanz auch des atheistischen Bewusstseins ist religiös. Jeder „ursprüngliche Atheismus des menschlichen Bewusstseins ist ausgeschlossen [2])." „Das menschliche Bewusstsein ist vielmehr ursprünglich mit dem Gott gleichsam verwachsen, . . . das Bewusstsein hat den Gott an sich, nicht als Gegenstand vor sich" [3]), wie es später ausgedrückt wurde. Der Gedanke ist durchaus derselbe. — Trotz dieser religiös klingenden Formulierungen sah Schelling in ihnen keine Formulierung des Religionsbegriffs. Wirkliche Religion setzt Aktivität voraus und gehört mit dem Handeln zur zweiten Potenz. Sie „ist der freie schöne Mut des Menschen, zu handeln, wie der Gott ihn unterrichtet und nicht im Handeln abzufallen von dem, was man im Wissen erkannt hat. Wahre Religion ist Heroismus . . . diejenigen nennt man Männer Gottes, in denen das Erkennen des Göttlichen unmittelbar zur Handlung wird" [4]). Jenseits aller Tätigkeit, in seinem reinen An-Sich, ist das Bewusstsein in der intellektuellen Anschauung, und diese ist das Organ der Philosophie. Je abstrakter aber die

[1]) 1, VII, 149.
[2]) 2, II, 121.
[3]) 120.
[4]) 1, VI, 559.

intellektuelle Anschauung gefasst wurde, je schärfer sie als das absolut Potenzlose in Gegensatz trat zu den Potenzen, desto weniger war es begründet, die philosophische Anschauung mit ihr zu identificieren. Denn die Philosophie betrachtet ja die relativen Indifferenzpunkte, sie ist Tätigkeit, und erst am Ende hat sie die intellektuelle Anschauung rein. Diese steht als das reine, Gott setzende An-Sich des Bewusstseins jenseits aller Potenzen, also auch der Philosophie, soweit sie nicht ihr Ziel erreicht hat. — Als nun seit der „Freiheitslehre“ das Problem der ideeentfremdeten Welt religionsphilosophisch gelöst wurde, nämlich durch den Begriff des Falls der Idee aus ihrer ursprünglichen, gottsetzenden Substanzialität und durch die theistische (monotheistische) Fassung des Gottesbegriffs, wurde jenes ursprüngliche, jetzt vergangene Verhältnis als das wesentlich religiöse gefasst. Der Tatsache, dass dies jetzt erst geschah, liegt das richtige Gefühl bei Schelling zu Grunde, dass im Religionsbegriff notwendig ein Verhältnis zwischen Gott und Mensch formuliert werden muss, was eine bestimmte Unterscheidung beider voraussetzt; dies war aber bei dem pantheistischen Gottesbegriff des Identitätssystems und bei der abstrakten Fassung der intellektuellen Anschauung nicht möglich. In der Identität ist eben jeder Unterschied aufgehoben. Das wurde erst anders durch die Einführung des irrationalen Faktors und die damit gegebene Unterscheidung des göttlichen Selbst von seiner Natur: Ist die ursprüngliche Identität einmal auseinandergetreten, so ist zwar eine Wiedervereinigung möglich, aber keine Wiederherstellung der Identität, sondern vielmehr eine vollkommene Gemeinschaft, die darauf beruht, dass alle Dunkelheit der Natur in das Licht des göttlichen Selbst verklärt ist.

2) Ein wesentlicher Fortschritt über dieses Resultat hinaus liegt in der „positiven Philosophie“ nicht vor. Das religiöse Verhältnis ist ein reales, weil es auf der Gemeinschaft des Seienden, — das in der Centralidee, dem

Menschen, zusammengefasst ist, — mit dem beruht, der das Seiende ist. Das religiöse Verhältnis in seiner Wesentlichkeit ist ein innergöttliches Verhältnis Gottes zu sich, als Natur. Darum ist es durchaus real, substantiell. Weil das Sein, das im Menschen zu sich selbst gekommen ist, das Sein Gottes ist, darum ist der Mensch Gott absolut verpflichtet, darum ist er Gott setzend vor allem Wissen und Wollen und steht in einem Verhältnis zu ihm, das er nicht erst setzen kann, das er nur zerstört, sobald er in den Aktus übergeht. „Seine (des Bewusstseins) erste Bewegung ist nicht eine Bewegung, durch die es Gott sucht, sondern eine Bewegung durch die es sich von ihm entfernt“ [1]). Hier zeigt sich klar die ausserordentliche Bedeutung des Gottesbegriffs für den Religionsbegriff. Der deistische Gottesbegriff nimmt der Religion die Realität, weil er dem menschlichen Bewusstsein die substantielle Göttlichkeit nimmt. Zwischen zwei Substanzen gibt es kein reales Verhältnis; denn gerade die Identität des Realen wird mit der der Substanz geleugnet Die Folge ist die Behauptung eines wesentlichen Atheismus des menschlichen Bewusstseins und die Herabwürdigung des religiösen Verhältnisses zu einem Accidentellen, insofern Zufälligen für den Begriff des Menschen*). Dem Gefühl oder dem Intellekt oder dem Willen wird neben den übrigen Funktionen auch eine solche zugesprochen, die sich auf Gott bezieht, und dieses rein ideelle Verhältnis wird religiös genannt. Damit wird ein religionsgeschichtlich und zeitlich bestimmter Zustand des Bewusstseins, nämlich derjenige, wo sich das Bewusstsein von der Realität des falschen religiösen Prinzips befreit hat, zum Normalen

*) Damit ist die Apologetik von vornherein auf eine falsche Basis gestellt. Sie gesteht dem Gegner zu, dass die Religion das Problem ist, anstatt die Frage zu stellen, wie Irreligion oder falsche Religion möglich ist. Darum übersieht sie auch die Wichtigkeit einer Erklärung der Mythologie und geht von dem irreligiösen Zustand am Ende des mythologischen Prozesses aus.

[1]) 2. II, 120.

gemacht. Im Protest dagegen ist Schellings Religionsbegriff gebildet. — Es entsteht nun noch die Frage, welche positive Bedeutung die drei Vernunfttätigkeiten für das religiöse Verhältnis haben. Zwar dass eine von ihnen die spezifisch religiöse ist, ist durch die gesamte Konstruktion ausgeschlossen; denn die reine Substanz des Bewusstseins ist das Prius jeder einzelnen Vernunfttätigkeit. Aber dass sie alle drei bei jeder wirklichen, aktuellen Religion in eigenartiger, unentbehrlicher Weise tätig sind, ist aus dem allgemeinen Religionsbegriff leicht zu entnehmen: Die Substanz des menschlichen Bewusstseins ist das natürlich Gott Setzende. Damit ist zunächst dem Gefühl eine grundlegende Stellung angewiesen. Die Realität, Substantialität des religiösen Verhältnisses äussert sich in einem Gefühl völligen Verpflichtetseins Gott gegenüber. Die ungeheure Gewalt, die religiöses Erleben über das Bewusstsein ausübt, ist in einem Gefühl der substantiellen Gebundenheit an den Gott begründet. Das religiöse Gefühl ist ein Gefühl der unbedingten Verpflichtetheit einem bestimmten Gott gegenüber, das nur unter den schwersten Erschütterungen des Bewusstsein überwunden werden kann, wie vor allem die Mythologie, aber auch die Offenbarung an vielen Stellen zeigt. — Ist das Gefühl die reale Basis des religiösen Verhältnisses, so ist das Denken der Ausdruck seiner Bestimmtheit. Denn nicht ein allgemeines, formelles Abhängigkeitsgefühl ist die Religion, sondern das Bewusstsein der Verpflichtung einem bestimmten Gott gegenüber, und darum gehören die Göttervorstellungen oder die Gottesbegriffe zum wesentlichen Bestandteil der Religion. In ihnen drückt das Bewusstsein sein Wissen um die Art seiner Abhängigkeit aus und in ihnen vollzieht sich der Fortschritt des religiösen Verhältnisses. Denn im Bewusstsein liegt das Gott setzende Prinzip, und dem Bewusstsein ist es wesentlich, zu wissen und darum zu unterscheiden. — Und endlich heisst es: Das Bewusstsein ist Gott setzend. Das betrifft den Willen. Als das Gott Setzende hat es auch die Macht, Gott aufzuheben, ihn

seiner Herrschaft über das Sein zu berauben und damit das normale religiöse Verhältnis zu zerstören. Durch freie Tat hat der Wille das innergöttliche Sein aufgehoben. Durch den Zwang zum Handeln wird er zu der Katastrophe getrieben, die ihm seine Aussergöttlichkeit zum Bewusstsein bringt. Durch Opferung des selbstischen Willens wird die Gemeinschaft mit Gott begründet, die geistig und persönlich ist. Und in der philosophischen Religion ist die Freiheit gewonnen, in der die Sittlichkeit sich vollendet. Weil die Konstruktion des Gottesbegriffs auf sittlichen Kategorien beruht, ist die Religion als wesentlich innergöttliches Verhältnis unzertrennlich und aufs Innigste mit der Sittlichkeit verbunden. Damit ist der Religionsbegriff im Allgemeinen aufgestellt und sein Verhältnis zu den übrigen Geistesfunktionen prinzipiell geregelt. In dem ursprünglichen, substantiellen Zustand des Bewusstseins kann freilich von einem aktuellen Verhältnis der Geistesfunktionen nicht geredet werden; denn es herrscht völlige Identität. Aber potentiell sind dort alle Bestimmungen enthalten, die in den wirklichen, aktuellen Religionen ihre konkrete Ausprägung finden.

3. Natürliche Religion und Vernunftreligion.

1) Als Einleitung zur Philosophie der Mythologie hat Schelling eine rein historische Untersuchung über Wesen und Ursprung der Mythologie angestellt, in der er eine Kritik der verschiedenen ihm bekannten Erklärungsversuche gibt. — Abzulehnen ist zunächst die Hypothese, dass die Göttervorstellungen einen poetischen Ursprung haben. Denn es ist unerklärlich, wie ein allgemeiner, unwiderstehlicher Trieb eine Poesie erzeugt haben soll, deren Inhalt Göttergeschichten sind [1]). Ausserdem tritt eine wirklich poetische Götterwelt erst in den jüngsten Gestaltungen auf, vollendet nur in der griechischen Mythologie. Richtig an

[1]) 2, I, 15.

dieser Erklärung ist nur, dass sie die mythologischen Vorstellungen eigentlich nimmt, freilich ohne ihnen Wahrheit zuzugestehen. — Darin steht sie im Gegensatz zu den allegorischen Theorien, wie die euhemeristische, moralische, physikalische, grammatikale, die den mythologischen Gebilden zwar Wahrheit lassen, aber nur in uneigentlichem Sinne. Nun ist es allerdings ein Zeugnis für die Universalität der Mythologie, „dass, die allegorische Erklärung einmal zugegeben, es fast schwerer ist zu sagen, was sie nicht bedeute, als was sie bedeute“ [1]). Aber es ist unmöglich, auf diese Weise zu verstehen, wie es gerade zu einer solchen Einkleidung gekommen sein soll, abgesehen davon, dass die meisten dieser Erklärungen ein modernes wissenschaftliches Bewusstsein voraussetzen. Es ist eben unmöglich, die Mythologie als Erfindung begreifen zu wollen. Eine Erfindung einzelner hätte nie solche Macht über die Völker gewinnen können; und eine Erfindung des Volkes würde die Existenz von Völkern vor der Entstehung der Mythologie voraussetzen; aber es gibt nichts, was das Volk zum Volk macht, als die Mythologie. — Höher stehen darum die psychologischen Erklärungen, speziell diejenige Form, nach der sich die Göttervorstellungen aus der Furcht vor personalisierten Naturwesen entwickelt haben sollen. Aber dem steht entgegen, dass in allen Mythologieen die beseelt gedachten Naturgegenstände den Göttern untergeordnet und zu ihren Dienern gemacht werden. „Diese Versuche, Götter ohne Gott herauszubringen, scheinen also die wahre Kraft und Stärke des Begriffs nicht erreicht zu haben“ [2]). „Die Sache genau betrachtet“ — so sagt selbst Hume, der Hauptvertreter dieser Theorie — „ist diese vorgebliche Religion in der Tat nur ein mit Aberglauben verbundener Atheismus. Die Gegenstände ihrer Verehrung haben mit unserer Idee der Gottheit nicht den geringsten Zusammenhang“ [3]). Ohne

[1]) 2, I, 29.
[2]) 73.
[3]) 74.

die Unterscheidung einer niederen und einer höheren, eigentlich religiösen Vorstellungsschicht bleiben die Mythologien unerklärt. — Gegenüber den bisher erörterten, unreligiösen, atheistischen Erklärungsweisen stehen die religiösen auf dem richtigen Standpunkte. Zunächst kommt die evolutionistische, speziell Hegelsche Methode in Betracht, die von einem religiösen Instinkt ausgeht und dessen stufenweise Entfaltung in der Mythologie sucht. Sie ist insofern wertvoll, als sie die Mythologie aus einer rein inneren, notwendigen Bewegung hervorgehen lässt; aber sie hat selbst noch eine unbegriffene Voraussetzung, jenen ursprünglichen Instinkt, der „etwas Reelles, eine wirkliche Potenz sein muss, für deren Erklärung man nicht hoffen kann, mit der blossen Gottesidee auszureichen", etwa mit der Methode „die Gottesidee erst auf die dürftigste Gestalt herabzusetzen, um sie dann künstlich im Gedanken wieder zur Vollendung gelangen zu lassen" [1]). Es handelt sich nicht darum, das Materielle der Mythologie in ein Verhältnis zur Idee zu setzen, „sondern um die wirkliche Entstehung der Mythologie"; und die zu erklären ist nur die positive, geschichtliche Philosophie im Stande. — Einen wichtigen Ansatz dazu bildet die monotheistische Hypothese. Nach ihr ist die Mythologie auseindergegangener Monotheismus: dieser ist der noch ungeteilten Menschheit in einer Uroffenbarung mitgeteilt worden, dann mit Entstehung der Völker verdunkelt, und in Polytheismus auseinandergegangen. Aber es fragt sich hierbei, welches die Ursache der Verdunkelung war. Die Völkerscheidung nicht, denn sie ist vielmehr durch jene zu erklären; also ein innerer Vorgang; aber es ist wieder kaum erklärlich, wie aus der Einheit ihr gerades Gegenteil, die Vielheit hat hervorgehen können. Vor allem aber ist der Begriff der Uroffenbarung schwer vollziehbar. Denn Offenbarung ist nur möglich, wo Verdunkelung ist. Wer eine Offenbarung an den Anfang stellt, setzt zum mindesten

[1]) 2 I, 77.

einen ursprünglichen Atheismus voraus. Er beschränkt die religiöse Erklärung auf den Moment der Mitteilung. Der Zustand vorher und nachher, also der eigentliche Polytheismus wird irreligiös erklärt. Die richtige Erklärung der Mythologie wird durch eine Untersuchung über das Wesen des Polytheismus gewonnen. Es muss unterschieden werden der eigentliche und der uneigentliche Polytheismus oder die successive Vielgötterei und die Annahme einer simultanen Göttervielheit. Der simultane Polytheismus ist deshalb uneigentlich, weil er mit der Göttervielheit die Herrschaft eines Hauptgottes, der alle anderen in sich begreift, verbindet. Erst der successive Polytheismus ist das eigentliche Problem der Mythologie, denn hier stehen in sich geschlossene Göttervielheiten einander gegenüber und bekämpfen sich: So z. B. bilden Uranos, Kronos, Zeus den Typus des successiven Polytheismus, während Zeus mit den von ihm regierten Göttern den simultanen am reinsten darstellt[1]). Nun ist die Göttersuccession und der Kampf der Götter in der Mythologie nicht anders zu erklären, als durch wirkliche Succession der Götter im menschlichen Bewusstsein. „Die Mythologie als Göttergeschichte, also die eigentliche Mythologie, konnte sich nur im Leben selbst erzeugen, sie musste etwas Erlebtes und Erfahrenes sein“ [2]). Dann aber kann am Anfang nur ein Gott gestanden haben, der die Möglichkeit anderer nicht ausschloss: Es war ein Zustand nicht des absoluten, sondern des relativen Monotheismus. — Damit hat die historische Untersuchung den Punkt erreicht, wo sie über sich hinausweist. Denn der vorgeschichtliche relative Monotheismus kann nur durch ein übergeschichtliches Faktum erklärt werden, an das die historische Untersuchung nicht heranreicht. Das entscheidende Wort über den Begriff der Mythologie hat die Spekulation.

---

[1]) 2, I, 120.
[2]) 125.

2) Nach der Formulierung des allgemeinen Religionsbegriffs beruht die Realität des religiösen Verhältnisses auf der gottsetzenden Substantialität des Bewusstseins. Das, was dem Bewusstsein diesen Charakter gibt, ist aber die erste Potenz in ihrer Potentialität, in ihrem Basis-Sein. Denn das Bewusstsein ist die in sich zurückgebrachte, zu sich gekommene erste Potenz. Tritt diese nun wieder aus ihrer Potentialität heraus und bringt das Bewusstsein unter ihre Herrschaft, so ist die Substanz des Bewusstseins zwar nicht mehr gottsetzend, wie vorher, aber auch nicht schlechthin gottlos, sondern den Gott setzend, der es nicht sein soll, den falschen. Das Heidentum ist falsche Religion, denn seine Voraussetzung ist das Sein dessen, was nicht sein soll; aber es ist wirkliche Religion, denn es ist in einem realen Verhältnis zu dem Gott begründet. Im Heidentum handelt Gott mit dem Bewusstsein, er lässt es nicht in Gottverlassenheit; aber die Potenz, durch die er handelt, ist als nicht sein Sollendes das Prinzip seines Unwillens. So ist das Heidentum zugleich Offenbarung der Güte und des Zornes Gottes: Der Güte, insofern er das gottwidrige Bewusstsein nicht der Vernichtung preisgibt, des Zornes, insofern es eine falsche Religion ist, unter deren Gewalt das Bewusstsein steht. Darin kehrt Schellings doppelte Beurteilung der Natur wieder. Sie ist zugleich Verhüllung und Offenbarung Gottes. Verhüllung, insofern sie die Erhebung der ersten Potenz voraussetzt, Offenbarung, insofern ohne diese Erhebung alles Einzelne im Dunkeln bleiben müsste. Die Mythologie ist ein Irrtum, wie die Natur einer ist[1]). Aber sie ist es in einer höheren Potenz, im Bewusstsein; ihre Voraussetzung ist nicht der göttliche Wille, der ein Herr ist über die Potenzen, sondern der gegengöttliche, der sich zum Herrn erheben will und in Knechtschaft fällt; ihre Voraussetzung ist eine Lüge. Und darum wird in ihr Gott nicht nur verhüllt, sondern das Gegengöttliche offenbar und andererseits nicht nur Gott offenbar, soweit

[1]) 2, II, 646.

er Natur ist, sondern Gott als Person. Aber diese doppelte höchste Offenbarung liegt zwar der Mythologie zu Grunde (der Logos folgt dem gottentfremdeten Sein in die Aussergöttlichkeit), kommt jedoch nicht in ihr, sondern in der Offenbarung zu Tage. Die Voraussetzung der Mythologie ist zwar etwas Uebernatürliches im göttlichen und gegengöttlichen Sinn, aber nicht die Voraussetzung soll in ihr überwunden werden, sondern die Folge im Bewusstsein; und darum ist es doch wieder ein natürlicher Prozess, und die Mythologie ihrem Begriff nach natürliche Religion*). Die Wirkungsweise der Potenzen in ihr ist durchaus naturhaft. Der mythologische Prozess hat dieselbe Notwendigkeit, wie der Naturprozess. Das Bewusstsein würde der Bewegung gern entfliehen, wenn es könnte, aber es ist an ihn gebunden, wie die Natur[2]). Die wirkenden Potenzen sind dieselben wie im Naturprozess und darum auch die Produkte. Dadurch bekommt der Begriff der natürlichen Religion eine Beziehung zu dem der Naturreligion. Gott bewegt sich in der Mythologie nach seiner Natur, nicht nach seinem Herzen, seinem persönlichen Selbst; nur zu ihm als Naturpotenz hat das Bewusstsein ein Verhältnis und darum sind die Götter der Mythologie Naturwesen, auch wo sie vollkommen menschliche Gestalt haben. Sie sind nicht Erzeugnisse des Bewusstseins,

*) Nach Schelling ist also die Offenbarung nicht nur Folge, sondern auch Voraussetzung der Mythologie. Ohne die vermittelnde Potenz „würde alles menschliche Bewusstsein verzehrt und als menschliches vernichtet werden". (2, IV, 8). „Aber warum bleibt denn die vermittelnde Potenz im Bewusstsein?" „Es ist keine Notwendigkeit vorhanden, dass das menschliche Bewusstsein in seinem Auseinandergehen sich behaupte, sich nicht zerstöre. Dies kann nur das Werk eines freien Willens sein". (8) „Die Mythologie ist zwar eine Folge, aber sie ist keineswegs die eigentliche Offenbarung jenes göttlichen Willens (dass das menschliche Bewusstsein nicht verloren sein soll). Dieser göttliche Wille geht über die Mythologie hinaus und wird daher auch erst offenbar in dem, was in der Ordnung der Zeiten auf das Heidentum folgt". (9).

[1]) 2, II, 129.

insofern es ein menschliches ist, sondern insofern es auf eine relativ vormenschliche Stufe zurückgesunken ist". Die mythologischen Vorstellungen entstehen gerade dadurch, dass die in der äusseren Natur schon besiegte Vergangenheit im Bewusstsein wieder hervortritt, jenes in der Natur schon unterworfene Prinzip jetzt noch einmal sich des Bewusstseins selbst bemächtigt [1]). „Die Mythologie enthält Vergangenheiten, welche ausser ihr dem menschlichen Bewusstsein entschwunden sind. Die Natur ist auch eine Geschichte, aber eine verklungene. Diese Scenen des Schmerzes, des Unmuts und wieder der Versöhnung und Beruhigung, von denen wir auf andere Weise nichts wissen, haben sich in der Mythologie reproduziert" [2]).

3) Dennoch darf der Begriff der natürlichen Religion nicht mit dem der Naturreligion gleichgesetzt werden, wenn letzterer die Vergötterung von Naturgegenständen bezeichnen soll. Denn einerseits kann nach Schelling von einer Naturvergötterung überhaupt nicht geredet werden, da das Bewusstsein von vornherein in einem ekstatischen Zustande der Natur gegenüber gehalten war; andererseits meint das Bewusstsein im eigentlichen mythologischen Prozess nicht die Naturgegenstände als solche, sondern den in ihnen angeschauten Gott, der das Bewusstsein inspiriert. Um dies zu erläutern, macht Schelling die Unterscheidung von formellen und materiellen Göttern [3]). Die formellen Götter sind die drei Potenzen, die sich als Ursachen des gesamten Prozesses verhalten, und aus deren Wirkung die materiellen Götter des Bewusstseins hervorgehen. Erst seit der ägyptischen Mythologie, der ersten vollständigen, treten die formellen Götter als solche ins Bewusstsein, rein erst in den griechischen Mysterien. Die materiellen Götter verhalten sich zu den formellen,

[1]) 2, II, 129.
[2]) 381.
[3]) 188.

wie Naturprodukte, zu der sie produzierenden Tätigkeit. Die Wahrheit der Mythologie liegt in der Tätigkeit, nicht im Produkt*), in der inneren Erzeugung der mythologischen Vorstellung, welche eine notwendige war, und nicht in dem Aussprechen dieser Vorstellung, welches ein freies, wenn auch von jener Vorstellung geleitetes war. Das Aussprechen war jederzeit gleichsam ein Uebersetzen aus dem inneren Sehen in die äussere Darstellung. Dieses Uebersetzen war aber nicht ohne Anteil der Freiheit" [1]). So erklärt sich das vielfach Irrationale der mythologischen Vorstellungen. Schelling fasst seine Erklärung der Göttervorstellungen in folgende Punkte zusammen: I. Die mythologischen Vorstellungen sind rein innere Ausgeburten des menschlichen Bewusstseins: Der Mensch war sich dieser Vorstellungen als in ihm selbst mit unwiderstehlicher Gewalt erzeugter bewusst. II. Sie sind nicht Erzeugnisse einer besonderen Tätigkeit des Bewusstseins, sondern des Bewusstseins in seiner Substanz. Nur unter langen, furchtbaren Kämpfen konnte sich das Bewusstsein von seiner Verwachsenheit mit ihnen befreien. III. Sie sind nicht Hervorbringungen des Bewusstseins in seiner

*) Das steht in engstem Zusammenhange mit Schellings Naturphilosophie, in der ebenfalls scharf unterschieden wird zwischen dem Naturprodukt, mit dem sich das gemeine Bewusstsein und die Empirie begnügt, und der — im Naturprodukt erstarrenden — schöpferischen Naturproduktion, in deren Werkstatt sich schauend und nachschaffend zu versenken der wahren Naturerkenntnis, d. h. der Naturphilosophie Aufgabe ist. Und wie Schelling denen, die seiner Naturphilosophie Naturvergötterung vorwarfen, entgegenhielt, dass sie kein Recht hätten, einen gottlosen Naturbegriff vorauszusetzen, so bekämpft er durch die Philosophie der Mythologie diejenigen, die ein ursprünglich atheistisches Bewusstsein voraussetzen und dann mit Hilfe allgemein psychologischer Konstruktionen in götzendienerischer Naturvergötterung den Anfang der Religionen sehen. Eine gottlose Naturbetrachtung und eine atheistische Erklärung der Religion entsprechen sich. Schelling tritt beiden mit der idealistischen Forderung entgegen, die Wahrheit der Erscheinungen nicht im Produkt, sondern im Produzierenden zu suchen.

[1]) 2, II, 370.

Wesentlichkeit, sondern des ausser sich seienden und einem unwillkürlichen Prozess anheimgegebenen. IV. Sie empfangen ihre Realität für das Bewusstsein aus der Tatsache, dass ihr Grund das objektiv oder an sich theogonische Prinzip ist[1]).

3) Durch die Defination der Mythologie als natürlicher Religion hat dieser Begriff eine Bedeutung erhalten, die seinem gewöhnlichen Gebrauche in der rationalistischen Religionsphilosophie fremd ist. Dort bezeichnet er „die Religion, inwiefern sie Erzeugnis der blossen Vernunft, der Wissenschaft oder insbesondere der Philosophie ist; mit einem Worte, man versteht die rationale Religion darunter“[2]). „Denn Rationalismus nennt man jenes Bestreben, welches von keiner anderen Religion, als rationaler, im freien Wissen oder durch Räsonnement erzeugter wissen will, von keinem andern Sein und daher auch von keinem andern Verhältnis Gottes, als in der Vernunft zu der Vernunft“[3]). Und in diesem Punkt sind Aufklärung oder subjektiver und Idealismus oder objektiver Rationalismus ganz gleich[4]). Beiden fehlt es an einem von aller Vernunft unabhängigem Prinzip der Religion, und darum bringen sie es zu keiner wirklichen Religion; denn in der Vernunftwissenschaft gibt es nur „Religion innerhalb der Grenzen der reinen Vernunft“[5]), „dass man von Gott nichts wisse, ist das Resultat des echten, jedes sich selbst verstehenden Rationalismus“[6]). — Das zeigt die Vernunftreligion, wie sie am Ende des rationalen Prozesses konstruiert ist: Sie ist Kontemplation in drei Stufen, Gefühlsfrömmigkeit, künstlerische, intellek-

[1]) I - V: 2, I, 127—130.
[2]) 2, III, 190.
[3]) 192.
[4]) 192 Anm.
[5]) 2, I, 568.
[6]) 568.

tuelle Anschauung*). Sie entsteht im Gegensatz zum kategorischen Imperativ und wird durch eben diesen wieder zerstört. In dieser Konstruktion hat Schelling seiner eigenen Entwicklung prinzipielle Bedeutung zugeschrieben. Ausgangspunkt war die Kant-Fichtesche Philosophie mit dem Primat des Moralischen. In Opposition dagegen wandte er sich zu dem ästhetischen Idealismus: An Stelle des Handelns trat das Schauen in Natur und Kunst, das nie ohne religiöse Beziehung gemeint war. Mit dem Identitätssystem wurde die Anschauung zur eigentlich intellektuellen und erreichte ihr Ziel in dem mystischen Teilnehmen an der Selbstanschauung der absoluten Identität. Im Momente dieser höchsten Steigerung des kontemplativen Prinzips trat der Gegenschlag ein: Um die Welt erklären zu können, in der gehandelt werden muss, wurde Schelling Irrationalist. Er erkannte, dass die Mystik nicht durchdringen kann zu dem Gott, der handelt, der als Person von der Person gesucht wird, dass sie festgehalten bleibt von dem, was Natur in Gott ist und durch den Fall sich Gott entfremdet hat. Und wenn sie sich auch über alles Materielle der Mythologie zu den geistigen Potenzen erhebt, so ist es doch kosmischer Geist, in dem sie lebt. Sie ist im Grunde heidnisch und ihr Boden die natürliche Religion**). Ist

*) Aufklärung und Idealismus, subjektiver und objektiver Idealismus verhalten sich demnach, wie Reflexion und Mystik. Die Mystik kann deshalb objektiver Rationalismus genannt werden, weil in ihr Subjekt und Objekt als solche verschwinden in der Einheit der Vernunftanschauung; das willkürliche Reflektieren und Räsonnieren des Aufklärens zeigt dagegen einen durchaus subjektivistischen Vernunftgebrauch. Die erräsonnierte Religion ist vom Idealismus zerstört worden durch die Forderung der dialektischen Methode, eins zu werden mit dem Objekt. Dadurch ist die Vernunftreligion in voller Reinheit, nämlich letztlich als Mystik erfasst und — überwunden worden.

**) Schelling lässt dieselbe Beurteilung auch seinem Identitätssystem zu Teil werden, da er es ausdrücklich mit der νόησις νοήσεως des Aristoteles gleichsetzt: „Unbegreiflich könnte man finden, wie man das Negative dieser Bestimmung bei Aristoteles ebenso wohl als in der neueren Philosophie übersehen". (2, 1, 559) Damit stimmt überein, dass Schelling den Rationalismus als den selbständig gewordenen

die Mythologie wirkliche Religion, wenn auch falsche, so ist die Kontemplation unwirkliche, ideelle Religion, wenn auch das falsche Prinzip, das dem Heidentum Realität gibt, in ihr dem Bewusstsein entschwunden ist. Aufgabe der unwirklichen, der Vernunftreligion war es, von der falschen wirklichen überzuleiten zu der wahren wirklichen, und diese selbst von ihrer ursprünglichen Gebundenheit zu befreien zu der wahrhaft freien und geistigen Religion. Die Vernunftreligion ist eine Uebergangserscheinung; sie führt zur Freiheit; sie selbst aber ist noch Gesetz und der Uebergang von ihr zur Offenbarung, wie der vom Gesetz zum Evangelium[1]).

4. Offenbarungs- und philosophische Religion.

1) Der Begriff der Offenbarung hat bei Schelling eine umfassende Bedeutung. Er enthält Judentum und Christentum in sich und bezeichnet die übernatürliche Wirksamkeit der zweiten Potenz im Gegensatz zu ihrer natürlichen im Heidentum. Es kommt daher in erster Linie darauf an, den Gegensatz von Natürlich und Uebernatürlich bei Schelling zu beleuchten. Die Fassung dieser Begriffe ist grundlegend bestimmt durch den idealistischen Protest gegen den vorkantischen Supranaturalismus. Im Prinzip der Identität wurzelte diese Polemik und in Schellings Naturphilosophie fand sie ihre lebensvollste Ausprägung:

aristotelischen Unterbau der orthodoxen Theologie betrachtet. Nicht scheint dagegen hierzu die Beurteilung des Idealismus als Befreiung von der heidnisch-rationalistischen Gebundenheit zu stimmen; aber Schelling unterscheidet ja im Idealismus selbst zwischen negativer und positiver Philosophie; nur auf die letzte passt dies Urteil vollständig. Aber die negative Philosophie ist durch die Erfassung des Autonomiebegriffs notwendige Voraussetzung der positiven. In dem richtig gefassten Autonomiebegriff liegt schon das Prinzip der positiven Philosophie, die Freiheit.

[1]) 2, I, 571. Vgl. den Nachweis desselben Gedankens in der Orthodoxie bei Tröltsch: „Vernunft und Offenbarung".

„So hat die früher herrschende Philosophie, welche die Gottheit nicht weit genug von aller Natur entnehmen zu können glaubte, und darum zugleich alles Göttliche der Natur leugnen zu müssen meinte, in der Tat nichts hervorgebracht als einen unnatürlichen Gott auf der einen und eine gottlose Natur auf der anderen Seite“ [1]). Demgegenüber formuliert Schelling seine eigene Stimmung, wenn er sagt, dass dieser „unnatürliche Supranaturalismus dergleichen allerdings das System der gewöhnlichen, bloss formellen Orthodoxie ist“, „höchst begreiflicherweise alle aufgerichteten und freieren Geister gegen sich hat“ [2]). War die Naturphilosophie die naturalistische Antithese gegen den Supranaturalismus, so ist die Synthese in der Lehre von der Natur in Gott und dem Begriff des Monotheismus als All-Einheitslehre gegeben. Die Welt ist nicht deshalb natürlich, weil sie aussergöttlich ist — aussergöttlich ist sie nicht an sich, sondern auf Grund eines unnatürlich-gegengöttlichen Aktes — sondern sie ist deshalb natürlich, weil in ihr das Notwendige Gottes realisiert ist, das dreifach potenzierte Sein. Ueber dem Sein aber steht der Herr des Seins, über dem Notwendigen die Freiheit Gottes, über den Potenzen und ihrer Trennung die geistige, persönliche Einheit. Und eine Seite ist durch die andere bedingt: „Eben durch das Nicht-Sein dessen, was er mera natura, bloss natürlicherweise sein würde, gerade dadurch ist er Gott, d. h. der Uebernatürliche“ [3]). Das notwendige Korrelat der geistigen Einheit Gottes ist die Möglichkeit, die Potenzen in Spannung treten zu lassen; seiner Herrschaft über das Sein, dass das Seiende *sein* Seiendes ist; der Freiheit die Notwendigkeit, von der er frei ist. „Das Uebernatürliche selbst ist nicht zu denken ausser allem Zusammenhang oder Verhältnis zum Natürlichen. Das Uebernatürliche ist überall nur da und wird

[1]) 2, III, 188.
[2]) 189.
[3]) 2, II, 44.

nur erkannt in seinem Sieg über das Natürliche, nur inwiefern es das Natürliche durchbricht". „Erst also die natürliche Religion, dann kann die übernatürliche folgen, jene ihr den Stoff geben" [1])*). „Dort in der Trennung der Potenzen (ist) Gott gleichsam ausser sich gesetzt, exoterisch, ausser seiner Gottheit; er verhält sich als blosse Natur; hier dagegen, in der Einheit seiner Potenzen, ist er esoterisch, der Gott an sich, der Gott wie er ist, der übernatürliche. Wenn also durch jene Trennung die Einheit als das eigentliche Wesen hindurchbricht, so erscheint, so offenbart sich eben dadurch der wahre Gott, der Gott an sich, der übernatürliche als solcher" [2]). Diese Sätze enthalten vollkommen klar die Art, in welcher der Gegensatz von natürlich und übernatürlich gefasst ist: Zertrennung der Potenzen, Notwendigkeit ist das Natürliche, geistige Einheit der Potenzen, Freiheit ist das Uebernatürliche. Und Gott als der Uebernatürliche, als Freiheit, Persönlichkeit und Geist ist Prinzip der Offenbarung**).

*) Schelling legt Wert darauf, dass nach seiner Konstruktion die Basis, auf der sich die Offenbarung erhebt, nicht bloss die Vernunftreligion, sondern auch die natürliche, d. h. die mythologische ist. Die rationalistische Kritik der Offenbarung hatte gewonnenes Spiel, solange ihr als wirkliche Religion nur die geoffenbarte gegenüberstand. Nun aber ist ein von der Offenbarung unabhängiges natürliches und doch nicht rationales Prinzip der Religion gefunden und die Realität der Prinzipien der Offenbarung unabhängig von dieser gewonnen. 2, III, 530.

**) Das Uebernatürliche ist Geist, aber Geist in bestimmter Bedeutung. Denn es gibt auch kosmischen Geist, wie er z. B. am Ende des Heidentums realisiert war; der aber ist Resultat eines notwendigen Prozesses und darum unfrei; der Geist aber ist übernatürlich, insofern er der auch von seinem Geist — Sein freie Geist, die absolute, überschwengliche Freiheit ist, die auch in der Spannung der Potenzen Herr bleibt und gerade in ihr sich erweist. Wäre er nicht frei auch von seinem Geist-Sein, so wäre er an den Weltprozess gebunden. Dann wäre der Begriff einer freien Offenbarung unmöglich, Gott in die Idee eingeschlossen.

[1]) 2, III, 187.
[2]) 187.

2) Weil der freie, persönliche Gott der Gott ist, der sich offenbart, darum ist die Offenbarung Wille und Tat und steht im Gegensatz zur Vernunft. Denn die Vernunft lebt im Notwendigen und darum im Natürlichen. Sie ist nicht Organ des Uebernatürlichen. Sie ist zwar Organ des Geistes, aber nicht des Geistes, der frei ist auch von sich selbst: „Die Vernunft kann . . . ewig nur Vernunft sein, sie kann sich nicht zu einem andern von sich oder gar zu ihrem Gegenteil machen; die erste Eigenart der Vernunft ist, das Unveränderliche, sich selbst Gleiche zu sein. Woher also das Vermögen, sich in ihr Gegenteil umzusetzen“ [1])? In ihr liegt es nicht, sondern in dem, was κρεῖττον τοῦ λόγου, frei von seiner eigenen Notwendigkeit ist, dem unvordenklichen „Dass“. Ihm gegenüber gibt es aber nur Erfahrung, wie gegenüber allem Positiven, Irrationalen. Erfahrung ist das Organ der Offenbarung. Darum muss es als unaufrichtig bezeichnet werden, wenn da von Offenbarung geredet wird, wo nur eine Vernunftwahrheit gemeint ist, die auch ohne Offenbarung erkannt wäre. „Es ist also leicht einzusehen, dass der Begriff einer Offenbarung entweder gar keinen Sinn hat und völlig aufgegeben werden muss, oder dass man genötigt ist, einzuräumen, der Inhalt der Offenbarung müsse ein solcher sein, der ohne sie nicht nur nicht gewusst würde, sondern nicht einmal gewusst werden könnte“ [2]). Einen solchen Inhalt begründet nur die freie Tat. Nur von einem Gott, der handelt, kann gesagt werden, dass er sich offenbare; geoffenbart werden kann allein ein Wille „Kein Wille aber offenbart sich anders als durch die Tat“ [3]). „Solange ein Wille nur Wille und nicht in die Tat übergegangen ist, solange ist er Geheimnis; aber die Tat ist seine Manifestation; durch diese hört er also auf, Geheimnis zu sein“ [4]). — Ist die Offenbarung

[1]) 2, IV, 23.
[2]) 5.
[3]) 11.
[4]) 11.

Tat, so kann sie nicht als Belehrung aufgefasst werden, „Belehrung ist doch bloss möglich über das, was schon ist, über ein schon bestehendes Verhältnis, das nur etwa aufgeklärt, deutlicher hervorgestellt wird“ [1]). Aber die Offenbarung ist eine Tat, durch die sich Gott ein neues Verhältnis zum Menschen gibt, nicht über ein immer Vorhandenes Belehrung gibt. — Dann ist es aber auch „eine offenbar falsche Vorstellung, die man sich vom Geheimnis der geoffenbarten Religion macht, wenn man sich darunter Wahrheiten und Tatsachen denkt, die auch, nachdem sie geoffenbart, also offenbar geworden sind, noch Geheimnis, d. h. unerkannt, oder doch wenigstens unbegriffen bleiben müssen“ [2]). Nicht Mitteilung von Mysterien ist die Offenbarung, sondern Ausführung eines Willens, der als Wille Mysterium, als Tat offenbar ist. Die Uebernünftigkeit der Offenbarung liegt nicht auf intellektuellem, sondern auf sittlichem Gebiet*). Der Mensch hat sich nicht unverständlichen Formeln zu unterwerfen, sondern „die Enge und Kleinheit seiner Gedanken zu der Grösse der göttlichen zu erweitern“ [3]). Er muss den Mut finden, das „absolut Erstaunenswerte“, die göttliche Paradoxie zu glauben; dann wird er in dem Glauben dieses Ueberschwenglichen alle Unruhe des Geistes verlieren. Zweifel ist notwendig, solange die Möglichkeit

*) Hieran wird deutlich, in welchem Sinne Schelling Irrationalist zu nennen ist: Im Sinne seines Satzes, dass alles, was ist, ein Verhältnis zur Idee hat, dass aber dem Sein der Primat in diesem Verhältnis zukommt. Das gewinnt konkrete Bedeutung durch die die Lehre von der Erhebung des Irrationalen bei der Schöpfung und dem Sündenfall. Denn dadurch hat der Wille sein ursprüngliches Verhältnis zur Idee aufgegeben: Die Wirklichkeit ist irrational, die Einheit des Mannigfaltigen in der Idee verloren gegangen und nur im mystischen Erlebnis zu erfahren. Durch das antithetisch irrationale Faktum der Offenbarung ist der Irrationalismus prinzipiell überwunden, die Welt verständlich geworden.

[1]) 2, IV, 28.
[2]) 11.
[3]) 12.

eines weiteren Fortschrittes vorliegt: „denn alle Möglichkeit muss Wirklichkeit werden, damit alles klar, offenbar und entschieden sei, kein geheimer Feind zurückbleibe, auch der letzte Feind überwunden sei“ [1]). Das Aeusserste, wozu es kommen konnte, war der Umsturz der Potenzen durch den Sündenfall; aber Gott weiss auch diesen Aeussersten durch ein anderes Aeusserstes zu begegnen, durch eine allen Zweifel aufhebende Tat, von der aller Uebergang zu einem anderen abgeschnitten ist [2]). „Es muss etwas kommen in der Entwicklung der Dinge, wo das menschliche Wissen, das einen unendlichen Trieb zur Fortschreitung und Bewegung in sich hat, bekennen muss, nicht weiter fortschreiten zu können, wo es also verstummt“ [3]): Das absolut Erstaunenswerte *).

3) In Schellings Offenbarungsbegriff ist der rationalistische Gegensatz von Offenbarung und Erlösung überwunden: Durch seine persönlichste Tat hat sich Gott als persönlicher geoffenbart. Durch die Tat der Erlösung, die Selbstopferung seiner natürlichen Herrlichkeit, hat er erlöst von dem unfreien, natürlichen, knechtischen Ver-

*) Die Vollendung des Denkens und des Handels durch den Akt der göttlichen Paradoxie entsprechen sich: Das Handeln ist da prinzipiell vollendet, wo in der wollenden Bejahung des Kreuzes Christi der Wille sich in seiner aussergöttlichen Selbstsetzung opfert; das Denken, wo in der gedanklichen Bejahung des Kreuzes Christi der dialektische Prozess sich selbst aufhebt. Die Möglichkeit einer derartigen parallelen Betrachtung liegt im Wesen der dialektischen Methode, die nicht ein subjektives Räsonnieren über den Gegenstand, sondern ein tätiges Nachschaffen des realen Prozesses selbst ist. — Und was die Möglichkeit betrifft, ein prinzipielles Ende dieses Prozesses zu setzen, so liegt sie in der Fassung des negativen Prinzips bei Schelling begründet; Wo das Nicht Sein-Sollende in seiner ganzen Tiefe erschlossen und offenbar geworden ist als das absolute Nein, da ist ein weiterer Fortschritt unmöglich, denn aller Fortschritt geht durch das Nein.

[1]) 2, IV, 14.
[2]) 15.
[3]) 27.

hältnis zu ihm und ist dem Menschen wahrhaft persönlich geworden. Gott hat sich ein neues Verhältnis zum Menschen gegeben, statt des natürlichen ein persönliches, statt des gesetzlichen ein evangelisches, statt des unfreien ein geistiges: Das ist das Wesen des Christentums. — Schwierigkeit macht nur, dass der allgemeine Religionsbegriff ein reales, substantielles Verhältnis zu Gott fordert, das Christentum aber ein freies, persönliches sein soll. Das scheint ein Widerspruch zu sein, ist aber nur ein Verhältnis von Thesis und Synthesis. Das substantielle Verhältnis des allgemeinen Religionsbegriffs beruht darauf, dass in der ideellen Welt Gott in der Einheit der Potenzen unmittelbar realisiert ist und darum der Gegensatz von natürlich und persönlich noch nicht herangetreten. Im Christentum aber steht die Geistigkeit Gottes in Gegensatz zu den Potenzen; dort ist das Bewusstsein Gott setzend vor allem Denken und Wollen, hier wird durch die persönliche Offenbarung das aussergöttlich gewordene Denken und Wollen zur Selbstaufopferung gebracht und damit die Einheit der Potenzen wiederhergestellt, das Bewusstsein Gott setzend auf Grund bewusster Entscheidung. Wo aber diese Entscheidung erfolgt ist, wo das Bewusstsein seine wiedergöttliche Substantialität geopfert hat, da ist es auch seiner Substanz nach wieder Gott setzend: Der Geist ist in ihm realisiert, der nur kommen kann, wo die Selbstheit gänzliche Basis geworden ist, der Geist, der es in Wahrheit ist, der heilige Geist.

4) Der heilige Geist ist der alle Potenzen in sich fassende. Aber er ist dies für das Bewusstsein nicht unmittelbar, weil er im Gegensatz zu dem natürlichen Geist in die Welt gekommen ist, darum ist das Bewusstsein von ihm als persönlichem im ausschliesslichen Sinn abhängig. Ziel der Entwicklung auf dem Boden der geistigen Religion ist darum die freie, philosophische, in der die Ausschliesslichkeit überwunden ist. Freiheit im Sinn positiver Philosophie ist nur, wo die Möglichkeit eines Anderen ist, religiöse Freiheit nur, wo das persönliche Verhältnis zugleich das

persönliche und natürliche umfasst. Dann erhebt sich das persönliche in Freiheit auf der Basis des natürlichen, wie das göttliche Selbst auf der Basis des Notwendigen in ihm. — Unter dem natürlichen Verhältnis ist nun freilich nicht das falsche, heidnische zu verstehen, sondern das in seiner Idealität wahre Verhältnis zu Natur und Kultur, wie es am Ende des rationalen Prozesses erreicht war und seinen theoretischeu Ausdruck zu suchen hat in einer Naturphilosophie, die im Naturprozes die Potenzen der göttlichen Natur anschaut, und in einer Geistesphilosophie, die im gesamten Kulturprozess den Weg zur Religion des Geistes sieht. Die philosophische Religion hat die Vernunftreligion unter sich. Sie selbst aber ist wirkliche Religion und muss die Faktoren aller wirklichen Religion in sich haben. Der Unterschied ist nur der, dass die Prinzipien, die in jener als unbegriffene wirken, in ihr als begriffene und verstandene sind.[1]) Sie ist darum erst an dritter Stelle zu erreichen; nur wo die beiden wirklichen Religionen sich gegenseitig voneinander befreien, ist die freie, philosophische, die beide begreift, möglich. Sie ist da realisiert, wo auf dem Boden der wahren Religion das Wahre der falschen Religion in Einheit gebracht ist mit der wahren, d. h. wo auf dem Boden des Christentums Natur und Kultur ihre religiöse Würdigung erfahren.*)

II. Der Geschichtsbegriff.

1. Zeit und Ewigkeit.

1) Jede Geschichtsphilosophie, die das reale Eingehen Gottes in die Geschichte behauptet, muss das Verhältnis

*) Schellings philosophische Religion könnte verglichen werden mit Hegels Lehre, dass die Religion die Wahrheit, aber nicht in der Form der Wahrheit habe, dass darum dass Vorstellen zum Denken erhoben werden müsse. Schelling hat in einer Kritik dieser Hegelschen Lehre den Unterschied zwischen ihm und Hegel klar ausgesprochen: „Von einem Entschluss, einer Handlung oder gar einer Tat weiss das

[1]) 2, I, 250.

von Zeit und Ewigkeit untersuchen. Für Schelling war dies um so wichtiger, als durch die Kantische Lösung des Zeitproblems ein reales geschichtliches Verhalten Gottes von vornherein zweifelhaft geworden war, und Schelling in den ersten Perioden seiner Entwicklung bei der Kantischen Theorie stehen blieb, wenn auch die Formeln andere waren: „Die Zeit ist (die) Vernichtung des besonderen Lebens als eines besonderen; denn es entsteht nur in der Zeit, es ist nicht an sich selbst." „Sein Entstehen und Sein ist also eigentlich nur ein stetes Vergehen und Vernichtetwerden durch den unendlichen Begriff des All." „In dem zeitlichen Sein der Dinge schaut also das All nur sein eigenes unendliches Leben, und demnach ist die Zeit selbst nichts anderes als das All, erscheinend im Gegensatz gegen das besondere Leben der Dinge."[1]) Die Zeit ist die Form der Nichtigkeit der Dinge als einzelner: „Zeitlich ist alles, dessen Wirklichkeit von dem Wesen übertroffen wird, oder in dessen Wesen mehr enthalten ist, als es der Wirklichkeit nach fassen kann."[2]) Das Wesen der endlichen Dinge, das ihre Wirklichkeit überragt, ist aber ihre Idee. Und an die Ideenlehre knüpft sich auch in diesem Punkt der Fortschritt; in der Idee ist der Gegensatz von Vielheit und Einheit und darum auch von Zeit und Zeitlosigkeit aufgehoben. Weder die abstrakte, zeitlose Einheit des Begriffs, noch die äussere, zeitliche Mannigfaltigkeit ist der Idee gemäss. Das gilt im absoluten Sinne von der allumfassenden Idee, der ewigen Identität aller Ideen: „Die wahre Ewigkeit ist nicht die

reine Denken nichts, in welchem alles mit Notwendigkeit sich entwickelt" (2, III, 173) Alle derartigen Kategorieen gehören der Vorstellung an; aber gerade sie sind es, auf denen die Religionsphilosophie beruht, und ohne sie käme man nur zu einem Gott, der Ende, Resultat des reinen Denkens, und darum Vernunftidee ist, nicht aber zu einem Gott, der es in Wirklichkeit ist, welcher Urheber sein, der etwas anfangen kann, der also vor allem existiert." (172) „das allem Denken zuvorkommende Sein ist . . . eben das absolut Vorgestellte.". (173)

[1]) 1, VI, 220.

[2]) 1, II, 364.

Ewigkeit im Gegensatz der Zeit, sondern die die Zeit selbst begreifende und in sich als Ewigkeit setzende Ewigkeit, nicht das Sein im Gegensatz des Werdens, sondern das Sein in der ewigen Einheit mit dem ewigen Werden.“ [1]) Diese Formeln der Ideenlehre klingen später allenthalben an: „Gott, absolut betrachtet, ist nicht Ewigkeit und nicht Zeit, sondern absolute Identität von Ewigkeit und Zeit. Alles, was in der Zeit ist, ist in ihm als Subjekt ewig und alles, was in ihm als Subjekt ewig ist, ist in ihm als Objekt zeitlich.“ [2]) „Die wahre Ewigkeit ist nicht die, welche alle Zeit ausschliesst, sondern welche die Zeit (ewige Zeit) selbst sich unterworfen enthält. Wirkliche Ewigkeit ist Ueberwindung der Zeit.“ [3])

2) In der Ewigkeit liegt also beschlossen der Gegensatz von Zeit und Zeitlosigkeit (Ewigkeit im engeren Sinn) und dieser Gegensatz entspricht dem der beiden umfassenden Ideen: Endlichkeit und Unendlichkeit, Idealität und Realität, Objekt und Subjekt (später Subjekt und Objekt.) Aber nach dem Gesetz der Identität ist der Gegensatz kein absoluter; in der Zeit steht die Indentität von Zeit und Ewigkeit unter den Exponenten der Zeit und umgekehrt. Jede Idee hat ihre eigene, qualitative Zeit: „Es gibt keine äussere, allgemeine Zeit, alle Zeit ist . . . eine innere, die jedes Ding in sich selbst hat, nicht ausser sich;“ das Abstraktum Zeit entsteht nur durch Vergleichung mit den Zeiten anderer Dinge. „Das Reale in der Zeit sind bloss die verschiedenen Einschränkungen, durch welche ein Wesen geht.“ [4]) Den Einschränkungen, d. h. dem höheren oder niederen Grad der Indifferenz entspricht die Qualität eines jeden Dinges. — Erhöhte Bedeutung bekommt der Begriff der qualitativen Zeit auf dem Boden des Irrationalismus, insofern hier die Ideen in realen

[1]) 1, VI, 239.
[2]) 1, VII, 430.
[3]) 1, VIII. 260.
[4]) 1, VII, 431.

Gegensatz treten und darum ein realer Unterschied der Zeiten nach ihrer Qualität gedacht werden muss. Während sie auf dem Boden des Identitätsstandpunkts in der Totalität des Universums simultane Existenz oder vielmehr dem Absoluten gegenüber Nicht-Existenz haben, gewinnen sie in der „Freiheitslehre" reale Selbständigkeit gegenüber der Identität und damit auch gegeneinander, und begründen einen Organismus transscendenter (ideeler), qualitativer Zeiten, die den drei zu Potenzen gewordenen, umfassenden Ideen entsprechen. Das Sein-Könnende, Sein-Müssende, Sein-Sollende verhalten sich, wie Verganheit, Gegenwart, Zukunft. So entsteht der Begriff der „verschiedenen Zeiten", die als die verschiedenen dennoch zumal sind, ja ihrem Wesen nach zumal sein müssen. „Die vergangene Zeit ist keine aufgehobene Zeit; das Vergangene kann freilich nicht als ein Gegenwärtiges, wohl aber muss es als ein Vergangenes mit dem Gegenwärtigen zumal sein . . . (und ebenso das Zukünftige) . . ., es ist gleich ungereimt das Vergangensein, wie das Zukünftigsein als ein völliges Nichtsein zu denken."[1]) Nur auf diese Weise lässt sich die Ewigkeit Gottes mit seinem Eingehen in Zeit und widerspruchsvolle Entwicklung vereinigen: „In jeder seiner Gestalten, als Ja oder Nein, und als Einheit beider, kann (er) nur seiend, wirkend sein, welches bei dem entschiedenen Widerspruch zwischen Ja und Nein nur durch den Begriff verschiedener Zeiten sich denken lässt."[2])

Konkret betrachtet sind folgende Zeiten zu unterscheiden: „Die vorzeitliche Ewigkeit, welche durch die Schöpfung als Vergangenheit gesetzt ist. Die Zeit der Schöpfung selbst, welches die Gegenwart ist. Die Zeit, in welche alles durch die Schöpfung gelangen soll und die sich als zukünftige Ewigkeit verhält"[3]). Alle

[1]) 1, VIII, 302.
[2]) 303.
[3]) 2, IV, 109.

drei aber sind enthalten in der absoluten Ewigkeit, die nichts weiter besagt als dass Gott ist, nämlich als actus purissimus. „Denn die Ewigkeit muss gedacht werden, nicht als jenen Momenten der Zeit zusammengenommen, sondern als jedem einzelnen koexistierend, so dass sie in jedem einzelnen wieder nur sich (die ganze unermessliche) sieht“ [1]). Ewigkeit ist der Ausdruck dafür, dass Gott in jedem Moment, in jeder seiner Gestalten sich ganz hat. Und darum ist es kein Widerspruch, in der Ewigkeit verschiedene Zeiten zu denken. — In der vorzeitlichen Ewigkeit, von Ewigkeit her, d. h. von daher, dass er ist, stellt sich Gott die erste Potenz als Möglichkeit eines zukünftigen Handelns und damit als Ursache seines wahrhaft göttlichen Selbstbewusstseins dar. Der gegenwärtige Aeon beginnt, wenn die vorzeitliche Ewigkeit als Vergangenheit gesetzt wird. „Es gibt keine Zeit, solange keine Vergangenheit ist und die einzig mögliche Art, sich einen Anfang der Zeit zu setzen . . . , ist eben, dass etwas, was zuvor Nicht-Zeit war, als Zeit, demnach als Vergangenheit gesetzt wird. Nur ein solcher dynamischer Anfang der Zeit lässt sich denken, kein mechanischer“ [2]). Der gegenwärtige Aon sollte in den Zustand der zukünftigen Ewigkeit gelangen; aber er ist durch den Fall daran gehindert. Und so entstand die gegenwärtige, zurückgehaltene Zeit, „die nur immer wieder sich selbst setzen, nicht aber in die wahre Folge, in die dritte Zeit durchdringen kann“. „Diese scheinbare Zeit, die in sich weder eine wahre Vergangenheit, noch eine wahre Zukunft hat, ist nicht die wahre Zeit, sondern selbst eine Folge von Zeiten“ [3]). Diese Zeit ist in der Tat von Menschen gesetzt und auf sie ist die Kantische Kritik anzuwenden. Sie die Form der Nichtigkeit der ideeentfremdeten Einzeldinge*). — Die gegenwärtige Zeit verhält sich nun zu

*) Mit Hilfe seiner Lehre von den qualitativen Zeiten sucht Schelling auch die Zeitantinomie zu lösen: Die gegenwärtige Zeit hat

[1]) 1, VIII, 307.

[2]) 2, IV, 109.

[3]) 109.

dem zweiten Aeon, wie die Aeonen zu der absoluten Ewigkeit. „Das Ursein des Menschen ist . . . nur als ein überzeitliches und die wesentliche Ewigkeit zu denken, die der Zeit gegenüber selbst nur ein zeitliches Moment ist“ [1]). Wie die Ewigkeit jedem Aeon koexistent ist, so der überzeitliche Akt der Selbstsetzung des Menschen jedem zeitlichen Akt; jener wird in diesem realisiert. Ursache und Folge bilden hier kein zeitliches Nacheinander, sondern verhalten sich wie überzeitlicher (nur uneigentlich vorzeitlich zu nennenden) Akt und innerzeitliche Realisation [2]). Und wie die Ewigkeit sich entfaltet in einem Organismus qualitativer Zeiten, so auch jener überzeitliche Akt in der gegenwärtigen Zeit.

2. Geschichtsphilosophie und geschichtliche Philosophie.

1) In der Formel: „Geschichts- und geschichtliche Philosophie“ kann der Gegensatz von Hegel und Schelling zusammengefasst werden. Aber der Gegensatz ist kein absoluter. Einerseits hat Hegel — nach Schellings Urteil freilich zu Unrecht — Elemente, die in die geschichtliche Philosophie gehören, in sein geschichtsphilosophisches

eine Grenze, nämlich in einer qualitativ anderen, transcendenten Zeit. — Dasselbe gilt für die Begrenzung des Raumes.

[1]) Durch diese Fassung der Lehre vom intelligiblen Fall wird die Geschichte nicht entwertet, sondern ihre volle Bedeutung anerkannt. Zugleich aber enthält der Begriff des Falls eine Aenderung, die ihn über seinen negativen Sinn hinausführt: Schelling hat sich selbst die Frage gestellt, wie eine Umkehr innerhalb der Zeit mit dem intelligiblen Fall zu vereinigen sei. Er antwortet darauf, dass „eben das in sich-Handeln-lassen des guten oder bösen Prinzips die Folge der intelligiblen Tat ist“, wodurch Wesen und Leben eines Menschen bestimmt ist. (1, VII, 389)

[2]) 2, I, 141.

System aufgenommen, andererseits bildet die Geschichtsphilosophie einen wichtigen Teil des Schellingschen Gesamtsystems. Und zwar ist in dieser Richtung Hegel formell und inhaltlich vorangegangen. In der wichtigen achten Vorlesung über die Methode des akademischen Studiums bezeichnet er die Theologie als „die höchste Synthese des philosophischen und historischen Wissens“ [1]). Im Christentum wird das Universum als Geschichte angeschaut und „darum ist das Christentum seinem innersten Geiste nach und im höchsten Sinne historisch“ [2]). „Jene Synthese mit der Geschichte, ohne welche Theologie selbst nicht gedacht werden kann, fordert aber hinwiederum zu ihrer Bedingung die höhere christliche Ansicht der Geschichte“ [3]). Nach dieser ist die alte Welt die Naturseite der Geschichte. „Der Schlussstein der alten Zeit und die Grenze einer neuen, deren herrschendes Prinzip das Unendliche war, konnte nur dadurch gemacht werden, dass das wahre Unendliche in das Endliche kam, nicht um dieses zu vergöttern, sondern um es in seiner eignen Person Gott zu opfern und dadurch zu versöhnen. Die erste Idee des Christentums ist daher notwendig der menschgewordene Gott, Christus als Gipfel und Ende der alten Götterwelt“ [4]). Hier liegt die bestimmte Forderung einer geschichtsphilosophischen Konstruktion und auch der Ansatz zu einer solchen vor. Bemerkenswert ist, dass schon hier, wie später im vollendeten Masse bei Hegel die Prinzipien der Konstruktion religiöse sind: Die Selbstentfaltung Gottes in seine beiden umfassenden Ideen gibt das Schema der Konstruktion. „Die historische Konstruktion des Christentums kann wegen (der) Universalität seiner Idee nicht ohne die religiöse Konstruktion der ganzen Geschichte gedacht werden“ [5]). Und diese religiöse Kon-

[1]) 1, V, 286
[2]) 288.
[3]) 291.
[4]) 292.
[5]) 299.

struktion trifft das Wesen, den eigentlichen Inhalt der Geschichte. Sie ist Entfaltung der in der Identität beschlossenen Ideen unter dem Exponenten des Unendlichen. Das Ewige geht auseinander in das Endliche und Unendliche, in Natur und Geschichte. Wie aber die Natur als Schwere und Licht wiederum beides in sich enthält, so gibt es in der Geschichte eine Natur- und eine Geschichtsperiode. Die ganze Darstellung steht auf dem Boden der Ideenlehre und teilt die Grenzen dieses Standpunktes, nämlich die negative Beurteilung alles Zeitlichen gegenüber der Ewigkeit. Das kommt an zentralen Punkten zum Durchbruch: „Die Menschwerdung Gottes in Christo deuten die Theologen . . . empirisch, nämlich, dass Gott in einem bestimmten Moment der Zeit menschliche Natur angenommen habe, wobei schlechterdings nichts zu denken sein kann, da Gott ewig ausser aller Zeit ist. Die Menschwerdung Gottes ist also eine Menschwerdung von Ewigkeit. Der Mensch Christus ist in der Erscheinung nur der Gipfel und insofern auch wieder der Anfang derselben“ [1]). Die Geschichte ist Geschichte der Ideen. Das Ewige aber steht jenseits aller Idee. – Den Uebergang zur geschichllichen Philosophie bildet die „Freiheitslehre“: Weil Gott ein Leben ist, nicht bloss ein Sein, hat er sich dem Leiden und Werden unterworfen“, ohne den Begriff eines menschlich leidenden Gottes, der allen Mysterien und geistigen Religionen gemein ist, bleibt die ganze Geschichte unbegreiflich“ [2]). Gott geht ein in die Geschichte aber er ist an den Geschichtsprozess gebunden; er setzt ihn nicht in Freiheit und steht ihm nicht in Freiheit gegenüber. Das Verhältnis von Ewigkeit und Zeitexistenz Gottes ist nicht zur Klarheit gebracht. Es ist ein Mittelding zwischen Geschichts- und geschichtlicher Philosophie, was in der „Freiheitslehre“ keimhaft, in Hegels System in vollendeter Durchführung vorliegt.

[1]) 1, V, 298.
[2]) 1, VII, 403.

2) Das in der Naturphilosophie wurzelnde irrationale Prinzip führte Schelling weiter zur vollkommen geschichtlichen Philosophie*); d. h. zur positiven. Geschichtliche Philosophie ist ein prägnanter Ausdruck für positive: „Der Gott einer wahrhaft geschichtlichen und positiven Philosophie bewegt sich nicht, er handelt“[1]). Er braucht keinen logischen Prozess, um zur Vollendung zu kommen; er ist nicht Ende sondern Anfang. „Dem Rationalismus kann nichts durch eine Tat, z. B. durch freie Schöpfung, entstehen, er kennt bloss wesentliche Verhältnisse. Alles folgt ihm bloss modo aeterno, ewiger, d. h. bloss logischer Weise durch immanente Bewegung“[2]). Geschichtliche Philosophie ist, wo Freiheit, Wille und Tat herrschen, d. h. aber letztlich in der Religion: Gegenstand der geschichtlichen Philosophie ist eine göttliche Geschichte, deren Kern die Religionsgeschichte ist. Ihre Aufgabe ist Erklärung der wirklichen Religion; sie handelt von den grossen das gott-menschliche Verältnis begründenden Taten der Freiheit: Schöpfung, Fall, Erlösung; letzteres in dreifachem Sinn: Aeussere Erlösung im Heidentum, vermittelte im Judentum, innerliche, unvermittelte im Christen-

*) Die These, dass die Naturphilosophie schliesslich das vorwärtstreibende Motiv war, könnte im Hinblick auf Hegels Naturphilosophie fraglich erscheinen. Aber mit Recht nennt Schelling gerade die Naturphilosophie ein unmotiviertes positives Element in Hegels System. Sie ist ein Fremdkörper in dieser rein teleologischen Weltanschauung. Denn sobald die Frage nach der Ursache der existierenden Welt abgewiesen und die Wirklichkeit allein aus ihrem Zweck, dem absoluten Selbstbewusstsein (bei Fichte Selbstsetzung) erklärt wird hat die Natur nur die Bedeutung eines Mittels der sittlichen oder überhaupt geistigen Selbsterfassung. Sie hört auf, ein selbständiges, in sich abgeschlossenes Gebiet darzustellen, das durchaus darauf Anspruch machen kann, Zweck zu sein. Erst dieser Gedanke gibt der Naturphilosophie die Wichtigkeit, die sie bei Schelling hat, und ihr eigentliches Recht. Damit aber auch die Kraft, das rationale System überhaupt zu durchbrechen. Denn ohne ätiologische Erklärung durch ein irrationales Prinzip ist die Existenz der Natur unverständlich.

[1]) 2, III, 125.

[2]) 124.

tum. — Der Protest gegen die rationalistische Geschichtsbetrachtung bekommt eine neue Schärfe: „Das Wesentliche des Christentums ist . . . gerade das Geschichtliche desselben"; das Geschichtliche ist nicht etwas der Lehre Zufälliges, sondern die Lehre selbst. Es wäre eine schlechte Erklärung, welche das Doktrinelle als das Wesentliche und das Geschichtliche als Form und Einkleidung betrachtet. Freilich handelt es sich nicht um das „allgemein Geschichtliche", sondern um ein „höheres Geschichtliches", „eine Geschichte, in die das Göttliche selbst verflochten ist, eine göttliche Geschichte"[1]). Im Uebergeschichtlichen wurzelt die Geschichte, um die es sich in der geschichtlichen Philosophie handelt. Die empirische Geschichte ist nur insoweit ihr Gegenstand, als darin die übergeschichtliche Geschichte zur Auswirkung kommt.

3) Damit ist nun auch der Geschichtsphilosophie ihre Stellung im Rahmen der geschichtlichen angewiesen. Schelling hat in der rationalen Philosophie eine Konstruktion der Geschichte gegeben, nämlich den oben dargestellten „rationalen Prozess". Dieser endigt mit dem Eintritt des Christentums, wodurch der rationalen Philosophie im engeren Sinn und darum auch der Geschichtsphilosophie allein die vorchristliche Periode der Geschichte zugewiesen wird. Aber die Konstruktion der Kirchengeschichte in der „rationalen Philosophie" enthält ebenfalls Grundlinien zu einer — nachchristlichen Geschichtsphilosophie. Das Verhältnis von Geschichts- und geschichtlicher Philosophie ist demnach folgendermassen zu bestimmen: Die Geschichtsphilosophie erhält ihren Rahmen durch die geschichtliche; sie zerfällt dadurch in zwei Teile die durch das übergeschichtlich begründete Faktum der Offenbarung geschieden sind und in keinem unmittelbaren Zusammenhang stehen; daher jede für sich einen Anfang und einen Abschluss hat: Die Konstruktion des vorchristlichen rationalen Prozesses beginnt mit dem absolut

[1]) 2, III, 195.

kulturlosen Zustande der vorgeschichtlichen Zeit, zeigt den Hervorgang der Kultur in fortschreitender Steigerung bis zu ihrer Vollendung und Katastrophe im Hellenismus. Die Philosophie der nachchristlichen Geschichte fängt ebenfalls mit einem Zustand kultureller Gebundenheit an. Sie betrachtet dann die Verselbständigung des kulturellen Lebens und zeigt als Ziel der Entwicklung die Einheit von Religion und Kultur in der philosophischen Religion. Während auf dem Boden des Heidentums Religion und Kultur divergierten bis zu ihrer äussersten Entfernung beim Eintritt der Offenbarung, entwickeln sie sich auf christlichem Boden in konvergierender Richtung und ihre Einheit ist das Prinzip der immanenten Eschatologie *). (Die transscendente behält daneben und darüber ihr selbständiges Recht).

4) Obgleich Schelling in der philosophischen Religion ein Ziel des Geschichtsprozesses statuiert, führt ihn der Irrationalismus, auf dem die geschichtliche Philosophie

*) Hier entsteht freilich eine gewisse Unsicherheit bei Schelling, insofern das Kulturelle, Rationale, unmittelbar mit dem auf heidnischen Boden Entstandenen identifiziert und der Anspruch der Romantik, christliche Kunst geschaffen zu haben, z. B. geradezu abgewiesen wird Andererseits aber sieht Schelling im Idealismus das Prinzip eines christlichen Weltbewusstseins aufgestellt, nämlich die absolute, von jeder äusseren, auch rationalen Autorität unabhängigen Freiheit. Letzteres ist das allein Konsequente, zumal wenn der Gegensatz von Natur und Geschichtsperiode innerhalb der Geschichte betont wird. Denn dieser Gegensatz hat nicht nur Bedeutung für das Gottes- sondern auch für das Weltbewusstsein, die ja gerade in der Schellingschen Philosophie nicht zu trennen sind. — Dann wäre die philosophische Religion nur insofern durch den Idealismus eingeleitet, als die kulturelle Entwicklung ihr selbständiges und doch spezifisch christliches Prinzip durch ihn erhalten hat. Die Realisation der philosophischen Religion läge dann ebenso am Ende der christlichen Geschichtsperiode, wie die Ueberwindung der Naturreligion am Ende der heidnischen. Während aber der rationale Prozess auf dem Boden der falschen Religion zu einer Katastrophe führte, gelangt derjenige in der christlichen Periode zur religiösen Vollendung. — Doch sind diese Gedanken bei Schelling nur angedeutet und zum Teil problematisch.

beruht, dennoch zu dem Urteil, dass sie nie als völlig abgeschlossen betrachtet werden könnte. Weil die geschichtliche Philosophie nichts anderes ist, als der immer wachsende Beweis des wirklich existierenden Gottes, „und weil das Reich der Wirklichkeit, in welchem er sich bewegt, kein vollendetes und abgeschlossenes . . . sondern ein seiner Vollendung fortwährend entgegengehendes ist, so ist auch der Beweis nie abgeschlossen und darum auch diese Wissenschaft nur Philo-sophie“ [1])*). Selbst die Gegenwart ist hier keine Grenze, sondern hier eben öffnet sich noch der Blick in eine Zukunft, die auch nichts anderes sein wird, als der fortgehende Beweis . . . dessen, was nicht mehr bloss das Seiende ist, sondern das Ueberseiende“ [2]). Freilich beziehen sich die zukünftigen Möglichkeiten nicht auf etwas, was über die grundlegenden Akte des Falls und der Offenbarung hinausging, sondern nur auf Entwicklungen, die den Boden der Offenbarungsreligion nicht verlassen. Denn in der Offenbarung ist die übergeschichtliche Geschichte zu ihrer entscheidenden Krisis gekommen.

3. Uebergeschichtliche und empirische Geschichte.

1) Der Begriff des Uebergeschichtlichen wird von Schelling in erster Linie auf das Faktum des Falls an-

*) Als Beispiel für eine abgeschlossene Wissenschaft führt Schelling die rationale Philosophie an; er meint damit die von ihm ausgeführte, deren Ende die Offenbarung ist. Von dieser gilt in der Tat, dass sie vollendet ist. Ganz anders aber, wenn auf dem Boden des Christentums ein selbständiger rationaler Process stattfinden soll. Ein solcher wäre erst am Ende dieser ganzen Periode am Ziel. Da etwas derartiges nun zweifellos in der Konsequenz der Schellingschen Beurteilung des Idealismus liegt, so kann man sagen, dass Schellings Irrationalismus im Gegensatz zu dem Hegelschen Anspruch steht, das Ende des Vernunftprozesses erreicht zu haben.

[1]) 2, III, 131.

[2]) 132.

gewandt. Er ist „die Urtatsache selbst (Anfang der Geschichte), das Faktum, das Geschehene κατ' ἐξοχήν". „Dieser Vorgang fällt – wie ohnedies alles ihm selbst Vorausgegangene – noch ganz ins Uebergeschichtliche". „Er ist (der) übergeschichtliche Anfang der Mythologie". . . ." [1]). Uebergeschichtlich ist der Fall demnach, insofern er jenseits der wirklichen Geschichte steht, zugleich aber Bedingung der Geschichte ist, ja gewissermassen diese als seine Realisation in sich enthält. Aber es liegt noch mehr in dem Begriff: In dem zu zweit zitierten Satz wird alles dem Sündenfall Vorangegangene mit ihm als Uebergeschichtliches zusammengefasst. Daraus ergibt sich, dass auch im Uebergeschichtlichen eine Zeitfolge und damit eine Geschichte vorausgesetzt ist. Die Zeitfolge, um die es sich hier handelt, ist der Organismus der qualitativen Zeiten und die Geschichte ist die in ihnen sich vollziehende göttliche. An diesem Merkmal der Geschichte, göttliche zu sein, haftet dann speziell der Begriff des Uebergeschichtlichen und wird auch auf diejenigen göttlichen Taten angewandt, die Ursache spezieller Erscheinungen innerhalb der wirklichen Geschichte sind*). Schelling setzt dann für übergeschichtlich auch transscendent im Gegensatz zur empirischen Geschichte. „Alles

---

*) Das ist nicht ohne Schwierigkeit, da von der Transscendenz aus die gesamte wirkliche Geschichte nur die Bedeutung eines Moments innerhalb der transcendenten Geschichte hat. Doch hat Schelling insofern die Lösung selbst angedeutet, als er den Willen des Logos, dem gottentfremdeten Sein zu folgen, für einen einheitlichen erklärt, der in der Mythologie wirksam geworden, in der Offenbarung zur Manifestation gekommen ist. Der einheitliche göttliche Wille, der dem Willen des Fall entgegentritt, realisiert sich demnach in verschiedenen Stufen in der Geschichte, ganz wie der Wille des sich selbst erfassenden Menschen. Es gehört zum Erlösungswerk des Logos, in die wirkliche Geschichte einzugehen, die ideelle zu verlassen, nachdem sich der Mensch von der Idee losgesagt hat. Wille und Gegenwille bilden von der Transscendenz aus ein Moment.

[1]) 2, II, 153.

göttlichen Inhalts beraubt erscheint die Geschichte, wenn sie ihres Zusammenhanges mit jener inneren, göttlichen transscendenten Geschichte beraubt ist, welche eigentlich erst die wahre Geschichte, die Geschichte κατ' ἐξοχήν ist"[1]). „Wer von einer übergeschichtlichen Geschichte nichts weiss, hat keinen Raum, wohin er eine Persönlichkeit, wie Christus stellen könnte"[2]). „Unmittelbarer Gegenstand der Erklärung ist allerdings Christus in seiner historischen Erscheinung. Aber eben diese historische Erscheinung ist selbst nur erklärbar aus einem Zusammenhang, der über sie hinaus, der von der einen Seite bis in den Anfang der Dinge zurück und von der andern bis ins letzte Ende derselben hinaus reicht. Dennoch ist der Inhalt des Christentums nicht sogenannte allgemeine Religion. Sein Inhalt ist die besondere Persönlichkeit, die seit dem Anfang der gegenwärtigen Ordnung der Dinge ausser Gott, aber eben damit selbständige Persönlichkeit war, jedoch diese Selbständigkeit sich nicht anzog, sondern sie nur benutzte, durch freiwillige Unterwerfung und Aufopferung ihrer selbst, den göttlichen Unwillen wieder in huldvolle Zuneigung umzuwandeln"[3]). Die übergeschichtliche Geschichte ist trinitarische Geschichte*).

---

*) „Wenn Kähler das Uebergeschichtliche definiert als lebendigen Zusammenschluss des Bleibend Allgemeingültigen mit dem Geschichtlichen in einem Wirksam-Gegenwärtigen" (Wissenschaft d. chr. Lehre I S. 19), so macht der Begriff „des Bleibend-Allgemeinen die wesentliche Gleichartigkeit der Fassung des „Uebergeschichtlichen" bei ihm und Schelling zweifelhaft, denn das Transscendente bewegt sich nach Schelling ja gerade in einer übergeschichtlichen Geschichte. Kählers Begriff des Uebergeschichtlichen ist das Problem der Unauflöslichkeit des Allgemeingültigen und eines empirisch Geschichtlichen formuliert. Schellings Fassung des Begriffs ist ein Versuch, mit den Mitteln einer geschichtlich gewandten Ideenlehre das Problem zu lösen. — Im übrigen scheint Kähler den Begriff einer trinitarischen Geschichte nicht abzulehnen; denn eine solche ist in irgend einer Form vorausgesetzt,

[1]) 2, IV, 220.
[2]) 35.
[3]) 228

2) An den Begriff der trinitarischen Geschichte knüpft vor allem die Polemik gegen Schellings positive Philosophie, wie sie in Form von Vergleichen mit der Mythologie, Gnosis oder Theosophie geführt wird. Um der historischen Klarstellung willen muss an dieser Stelle darauf eingegangen werden. Was die Trinitätslehre betrifft, so liegt die Schwierigkeit zunächst darin, dass Schelling sich die Realität des trinitarischen Verhältnisses in geschichtlicher Steigerung denkt: Der Aeon des Vaters ist der Zustand der rein potentiellen Trinität; es liegt noch kein dreifacher Willensakt vor, in welchem sich Gott selbst erfasst*). Der mit der Schöpfung beginnende Aeon des Sohnes ist der Zustand des realen Auseinanderseins, der innertrinitarischen Spannung. Im Aeon des Geistes ist die bewusste, gewollte Einheit da. Aber diese drei Aeonen sind für den ewigen Gott nicht so auseinander, dass sie ihm nicht als „verschiedene Zeiten" zugleich gegenwärtig wären. Es sind eben ideelle Zeiten, um die es sich hier handelt, d. h. solche, in denen die Identität von Vielheit und Einheit unter dem Exponenten der Einheit steht. Die Steigerung der Trinität durch Entgegensetzung ist demnach nichts als der Ausdruck für die Lebendigkeit und Realität des trinitarisch-persönlichen Lebens Gottes und zugleich Voraussetzung für sein Eingehen in die reelle Zeit. — Dabei erheben sich nun die Schwierigkeiten, die sich um den Begriff der Theogonie drehen. Schelling wendet das Wort namentlich auf den mythologischen Prozess an, aber auch für Naturprozess und Offenbarung gilt es. Dass der Begriff nicht im Sinn

wo von einer „Spannung" zwischen den Personen die Rede ist, wie bei Kähler. Damit ist natürlich über die Art, in der diese Geschichte vorgestellt wird, nichts ausgesagt.

*) Verschiedene Willensakte Gottes ergeben notwendig Geschichte. Sobald daher Willens-Kategorien für das persönlich-dreieinige Leben Gottes angewandt werden, ist eine Unterscheidung von potentieller und aktueller Trinität in irgend einer Form unentbehrlich.

der heidnischen Theo- und Kosmogonieen gebraucht ist, dürfte deutlich sein. Es ist überhaupt nicht von dem überweltlichen, persönlichen Leben Gottes die Rede, sondern von den Potenzen, die Erkenntnistheorie und metaphysische Prinzipienlehre als die letzten Fakta alles kosmischen Geschehens gefunden haben. Eine Beziehung zum trinitarischen Leben Gottes gewinnen die Potenzen nur durch die grundlegende Fassung des Verhältnisses von Gott und Welt; und um diese handelt es sich schliesslich bei jeder Beurteilung der geschichtlichen Philosophie: Gott und Welt verhalten sich wie Gott als persönliches Selbst und Gott als Natur. Gott aber ist dadurch Persönlichkeit, dass er frei ist von seiner Natur. In diesen beiden Sätzen liegt Schellings Gotteslehre beschlossen. Seine Trinitätslehre ist nur eine Anwendung der allgemeinen Fassung des Verhältnisses von Gott und Welt auf die speziellen trinitarischen Verhältnisse. Wer die Anwendung bekämpft, muss zunächst zu ihrer Voraussetzung Stellung nehmen*). – Ist die Konstruktion des Gottesgedankens prinzipiell zugegeben, so handelt es sich um die Einzelausführung. Was die erste Potenz betrifft, so ist die Zweideutigkeit aller ihrer Bestimmungen nicht nur ohne Schwierigkeiten, sondern geradezu Erklärung für alles andere. Mehr mythologisch als philosophisch klingt dagegen der Satz,

*) Dann ist aber zu bemerken, dass das nicht mit populären Vorwürfen, wie Monismus oder gar Pantheismus geschehen kann. Ueber Schellings Stellung zum Pantheismus ist oben gesprochen. Was den Monismus betrifft, so lehrt Schelling: 1. Einen ätiologischen Monismus: Die Welt der Idee ist der vollkommene Ausdruck der göttlichen Natur und darum die Basis seiner Persönlichkeit. 2. Einen teleologischen Monismus: In der Welt, die sein soll, ist Gott alles in allem, seine Natur in bewusster Einheit mit seinem Selbst. 3. Einen empirischen Dualismus. Die Welt, wie sie ist, steht unter einer gegengöttlichen Bestimmtheit

dass die erste Potenz als Prinzip des göttlichen Zornes ein Recht hat, zu vernichten, und dass ihr Gott selbst um seiner Heiligkeit willen dies Recht nicht nehmen kann. Das wird aber sofort verständlich, wenn daran gedacht wird, dass der Wille der ersten Potenz der vom Menschen erregte Wille der unendlichen Subjektivität ist und dass dieser Wille, der einen einheitlichen Akt darstellt, nur da im tiefsten Grunde überwunden werden kann, wo er absolut zur Wirkung gelangt ist. Jede Ueberwindung des Willens, der Selbstsetzung, der durch äusserliche Hemmung zu Stande käme (jedes willkürliche Nachlassen des Zornes Gottes) wäre unethisch. Auch Gott kann den Willen nur durch ihn selbst überwinden, er vernichte ihn denn. Weil der Wille des Zornes Gottes und der Wille der Sünde identisch sind, darum ist Schellings Versöhnungslehre nicht mythologisch, sondern ethisch. — Für die Behandlung der dritten Potenz hat sich Schelling mit Recht auf die Johanneischen Worte von dem Kommen des Geistes nach der Verklärung des Sohnes berufen. Diese seine Lehre — sowie die klare Unterscheidung von kosmischen und göttlichen Geist — entspricht dem Realismus der biblischen Lehre vom Geist. — Mythologischen Eindruck könnte bei allen drei Potenzen die Vereinigung vom Allgemeinen und Individuellen in den trinitarischen Persönlichkeiten machen. Aber die Wurzel dieser Bestimmungen ist die Ideenlehre. In der Idee ist der Gegensatz vom abstrakt-Allgemeinen und konkret-Individuellen überwunden. Die Einheit beider ist das Wesen der Idee, und die absolute Idee ist Identität des absolut Allgemeinen und absolut Individuellen. Die drei allumfassenden Ideen sind es mit einer Bestimmtheit. Schelling hat stark betont, dass seine Prinzipien keine Abstraktionen, sondern trotz ihrer Allgemeingültigkeit etwas durchaus Konkretes sind. Der schwerste Vorwurf gegen eine Philosophie ist ihm der, dass sie sich in Abstraktionen bewege. Die Potenzen sind weder allgemeine Reflexionssbegriffe, noch mythologische

Einzelwesen*). Eine Ausnahme von den letzten Ausführungen macht die zweite Potenz, insofern über sie in der Tat Aussagen gemacht werden, die einen mythologischen Charakter nicht verleugnen können. Es handelt sich vor allem um die Erörterungen, die die Menschwerdung der zweiten Potenz betreffen Das erfordert aber eine eigne Untersuchung.

4. Innere und äussere Geschichte.

1) Schelling hat die Schwierigkeiten selbst empfunden, die eine Deduktion der Menschwerdung als eines äusseren, empirischen Faktums innerhalb seines Systems macht. Er bemüht sich deshalb, das Problem historisch zu lösen. Wir zitieren ausführlich: „Denken wir uns einen streng rationalistisch Erzogenen, der von dem Christentum nie vorher etwas gewusst hätte, plötzlich diesem gegenübergestellt, so wird er unvermeidlich die Erscheinung desselben zu erklären sich aufgefordert fühlen, gerade so und nicht anders als er in gleichem Falle sich aufgefordert fühlen müsste, die Mythologie zu erklären, denn kaum wird ihn diese fremder anlassen als jene: Nun zeigt sich aber zwischen beiden der bedeutende Unterschied: In Ansehung der mythologischen Vorstellungen ist nichts historisch, als eben, dass sie in einer gewissen Zeit unter gewissen Völkern geglaubt . . . sind. Aber wir finden keinen Grund, den Personen, welche Gegenstand unserer Vorstellungen sind, eine historische Wahrheit zuzuschreiben“ „Aber Christus ist keine blosse Erscheinung, er hat wie

*) Schelling ist insofern Nominalist, als nach ihm dem absoluten Einzelwesen, dem unvordenklichen „Dass“ die Priorität zukommt, und die unendliche Idee nur dadurch Realität erhält, dass das absolute Einzelwesen sie ist. Er ist aber darin durchaus Realist, dass er die Prinzipien des Seienden, in die Gott seinen Willen gelegt hat, für das eigentliche Reale in allem Geschehen hält und den einzelnen Produkten des Natur- und Geschichtsprozesses nur bedingte Realität zugesteht.

ein anderer Mensch gelebt, ist geboren und gestorben, und seine historische Existenz ist so sehr als die irgend einer anderen geschichtlichen Person beglaubigt“ [1]). „Wäre gegen die historische Wahrheit seiner Person ein Zweifel möglich, dann möchte man etwa versuchen, das Christentum nur als eine Kontinuation oder eigentlich als das notwendige Ende des mythologischen Prozesses darzustellen“ [2]). In diesem Falle wäre das Christentum so zu erklären, dass auch die zweite Potenz durch Leiden und Sterben dem menschlichen Bewusstsein zur Vergangenheit werden müsse, „damit die dritte Potenz wirklich herbeikäme und erst so dem Heidentum sein völliges Ende gemacht werde“. Diese Erklärung könnte gelten, „wäre sie nicht ganz unmöglich gemacht durch den einzigen Umstand, dass Christus eine historische Persönlichkeit, eine Persönlichkeit, die nicht bloss erschienen, sondern die vor den Augen der Welt wie ein anderer Mensch gelebt und gelitten hat“ [3]). Ist auch die historische Wirklichkeit der Person Jesu unbestreitbar, so käme doch noch die mythologische Erklärung der evangelischen Geschichte in Betracht, die alles Höhere, was von Jesus gesagt wird, auf mythische Verherrlichung zurückführt. Aber um zu erklären, wie es zu etwas derartigem gekommen ist, muss die Herrlichkeit Christi vorausgesetzt werden. Nicht die evangelischen Geschichten sind notwendig, um die Hoheit Christi zu begründen, „sondern umgekehrt, die Hoheit Christi — mit all den Bestimmungen, die wir ihr geben, ist notwendig, um die Evangelien zu begreifen“ [4]). Ausserdem gründet sich die mythische Erklärung von Strauss auf eine „schülerhafte“ Anwendung Hegelscher Begriffe, deren Wahrheit als unumstösslich vorausgesetzt wird. Aber „die Frage über Bedeutung und Realität der

---

[1]) 2, IV, 229.
[2]) 230.
[3]) 230.
[4]) 233.

Offenbarung hängt ab von einer Krisis der Philosophie selbst, die eintreten musste und wirklich eingetreten ist“[1]). Damit ist die Frage wieder auf das systematische Gebiet geschoben und muss hier entschieden werden.

2) In der ganzen religionsgeschichtlichen Konstruktion können zwei Gedankenreihen unterschieden werden, die sich wie Grund und Folge verhalten: Die übergeschichtliche trinitarische Geschichte und die innere Geschichte des menschlichen Bewusstseins. Die Frage nach der Notwendigkeit der empirischen Menschwerdung zerfällt dementsprechend in folgende beiden: I. Ist die empirische äussere Menschwerdung der zweiten Potenz notwendig zur Vollendung der übergeschichtlichen Geschichte? II. Ist sie notwendig zur Vollendung der inneren Geschichte des Bewusstseins? - Was die erste Frage betrifft, so ist zunächst festzustellen, dass Schelling den Akt der Selbsterniedrigung des Logos als einen einheitlichen fasst, der mit Beginn des mythologischen Prozesses anfängt und die ganze vorchristliche Geschichte zu einer Geschichte des Leidens der zweiten Potenz macht. „Das Leiden des Messias fängt nicht . . . mit seiner Menschwerdung an. Der Messias leidet von Anfang an, ist in negierten leidenden Zustand gesetzt, seitdem er im menschlichen Bewusstsein . . . wieder als blosse Potenz . . . gesetzt ist“[2]). Weil die Herrschaft im menschlichen Bewusstsein Sitz seiner göttlichen Herrlichkeit, darum ist der Verlust dieser Herrschaft Leiden des Sohnes. Um leiden zu können, braucht er nicht Mensch zu werden. Ebenso wenig, um versucht zu werden. Denn die eigentliche Versuchung liegt in der Präexistenz[3])*). So bliebe die Auskunft: Um zu sterben.

*) Auch diese Wendung ist schon mythologisierend. Von Versuchung kann Schelling im Grunde nur bei jener übergeschichtlichen Entscheidung reden, durch welche die zweite Potenz sich entschloss, dem gottentfremdeten Sein ins Leiden und Sterben zu folgen. Der

[1]) 2, IV, 231.
[2]) 2, II, 317.
[3]) 2, IV, 169.

Aber das Sterben, um das es sich in der übergeschichtlichen Sphäre allein handeln kann, ist der absolute Verzicht des Logos auf seine aussergöttliche Realisation im Bewusstsein. Besteht sein Leiden im Heidentum darin, dass er um seine Aktualisierung kämpfen muss, so besteht sein Sterben darin, dass er freiwillig und vollständig auf seine Aktualisierung, nachdem er sie erkämpft hat, verzichtet. Auf diese Weise ist der Gedanke klar und in sich konsequent. Eine äussere, tatsächliche Menschwerdung ist in keiner Weise abzuleiten. — Die zweite Frage muss nicht minder negativ beantwortet werden. Im gesamten Heidentum wird der Gott angeschaut in den Naturprodukten, die der Stufe des mythologischen Naturprozesses entsprechen. Diese Anschauung bedeutet aber keineswegs eine Identifizierung des Gottes mit den Naturprodukten, sondern in dem einzelnen endlichen Naturgegenstand verschafft der Gott, der das Bewusstsein regiert, diesem eine Anschauung von sich, die weit über den einzelnen Inhalt hinausgeht auf die Idee. Im Christentum wird Gott dem Bewusstsein persönlich, geistig, geschichtlich; er kann hier nur in einer geschichtlichen Persönlichkeit angeschaut werden. Geschichtlich sein heisst aber, sich opfern in seiner Natürlichkeit, um sich wiederzufinden in seiner Geistigkeit. Diese Anschauung war in Christus gegeben und darum ist in ihm Gott dem Menschen persönlich geworden. Im Leben und Sterben dessen, der sich als Menschensohn und Herrn der Menschheit erfasste und sich für die Menschheit opferte, schuf der Logos eine absolute Anschauung von der Aussergöttlichkeit alles natürlichen Geistes, der nicht frei von sich ist, sich nicht opfern kann, und indem er diese Anschauung schuf, opferte er sich selbst in seiner natürlichen Herrschaft über das Bewusstsein und bewirkte, dass der heilige Geist kommen kann. Die Notwendigkeit der tatsächlichen Menschwerdung ist

---

Verzicht auf die im Heidentum erlangte Herrlichkeit ist ein Moment der Realisation des göttlichen Willens.

auch von hier aus nicht zu begründen*). — Ist die Lehre von der empirischen Menschwerdung der zweiten Potenz systematisch betrachtet, bei Schelling unhaltbar, so ist doch sehr wohl verständlich, auf welchem Wege er zu seiner Lehre gekommen ist. Auch Schellings Ausgangspunkt war die rationalistische Beurteilung des Geschichtlichen im Christentum als inadäquate Einkleidung ewiger Vernunftwahrheiten. Der sehr frühe Protest gegen diese Auffassung führte Schelling zu der Betrachtungsweise seiner „Vorlesungen über die Methode . . . “: Im Christentum wird die Idee in den geschichtlichen Erscheinungen angeschaut, dementsprechend, dass durch eine geschichtliche Persönlichkeit das Heidentum zur Vergangenheit gemacht ist. Endlich wird die Geschichtlichkeit des Christentums nicht nur darin gesucht, dass die Idee in der Geschichte angeschaut wird, sondern darin, dass sie wirklich in die Geschichte eingegangen ist: Der inneren Geschichte des Bewusstseins liegt eine übergeschichtliche Geschichte zu Grunde. Ungeschichtlichkeit, innere Geschichte, übergeschichtliche Geschichte sind die drei Entwicklungsstadien auf dem Wege zur „geschichtlichen Philosophie“. Je näher diesem Ziel, desto schärfer ist die Polemik gegen den Ausgangspunkt, desto energischer der Wille, dem Geschichtlichen sein volles Recht zu wahren. Und dieses starke polemische und zugleich positive Interesse führte Schelling dazu, über den Ausgangspunkt der ganzen Entwicklung, die rationalistische Kritik des äusserlich Geschichtlichen zurückzugehen und damit ein heterogenes Element aufzunehmen. Wo aber das Geschichtliche des Christentums in einem rein Tatsächlichen äusserlicher Art gesehen wird, ist die idealistische Grundposition verlassen. Die äussere Geschichte kann hier nur die Bedeutung haben, der inneren die Anschauung zu geben.

*) Aehnlich urteilt Kuno Fischer, der aber den Fortschritt von den Vorlesungen über die Methode . . zur „positiven Philosophie“ nicht berücksichtigt.

Darum war es freilich notwendig, dass ein Mensch kam, der die Anschauung von dem persönlichen, sich selbst opfernden, rechtfertigenden Gott darbot, und damit dieses Opfer auch objektiv, in der übergeschichtlichen Sphäre ermöglichte. Ohne das äussere Faktum hätte die Offenbarung nicht geschehen können; aber Inhalt der Offenbarung ist nicht das äussere Faktum, sondern das übergeschichtliche. — Diese Kritik an Schelling aus seinem System heraus, ist zugleich seine Verteidigung gegen den Vorwurf, eine neue Mythologie geschaffen zu haben.

Lebenslauf.

Am 20. August 1886 wurde ich, Paul Johannes Oskar Tillich, evangelisch-lutherischen Religionsbekenntnisses, zu Starzeddel bei Guben als Sohn des Pfarrers Johannes Tillich daselbst geboren. Im Jahre 1891 wurde mein Vater als Superintendent nach Schönfliess in d. Neumark versetzt. Dort empfing ich meinen ersten Unterricht teils in der Volksschule, teils privat zur Vorbereitung auf das Gymnasium. 1898 kam ich auf das Gymnasium zu Königsberg in d. Neumark und besuchte dort die Klassen Untertertia bis Untersekunda. Im Jahre 1900 wurde mein Vater nach Berlin berufen; hier besuchte ich das Königl. Friedrich-Wilhelms Gymnasium, an dem ich Herbst 1904 die Reifeprüfung bestand. Als Studierender der evangelischen Theologie wurde ich immatrikuliert an den Universitäten zu Berlin, Tübingen, Halle, Berlin. Neben den eigentlich theologischen Studien beschäftigte mich im hohen Masse die Philosophie. Im ersten Semester hörte ich Geschichte der Philosophie bei Professor Lasson in Berlin, im zweiten Semester Methaphysik und Erkenntnistheorie bei Professor Adikes und Psychologie bei Professor Spitta in Tübingen, im dritten Semester besuchte ich die philosophischen Uebungen von Privatdozent Dr. Medicus. Durch diesen wurde ich auf den deutschen Idealismus, speziell auf Fichte hingewiesen. Im Anschluss daran begann ich nach bestandenem ersten theologischen Examen im Frühjahr 1909 Schelling eingehend zu studieren, zunächst in der Absicht, mit einer Arbeit über Schellings Religionsphilosophie den Grad eines Licentiaten der Theologie zu erwerben. Die plötzliche Erlangung des Säkular-Stipendiums der Stadt Berlin, an welches die Bedingung geknüpft ist, bis zum 1. August den philosophischen Doktorgrad zu erwerben, veranlasste mich, die fertiggestellte Arbeit zu diesem Zwecke zu verwerten.